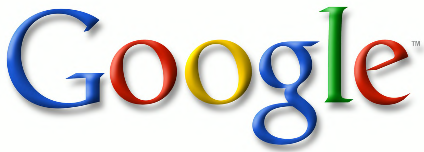
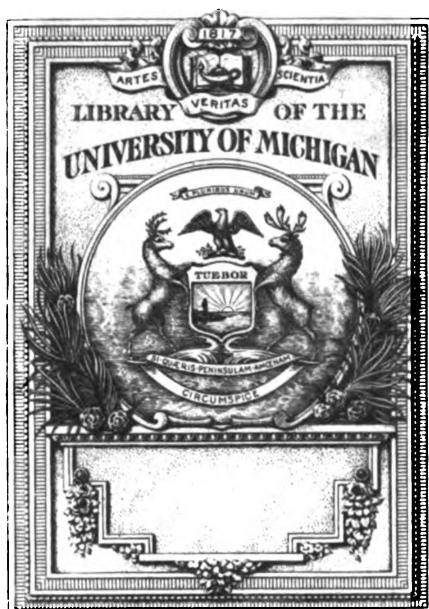






Göteborgs universitets årsskrift

Göteborgs universitet, Göteborgs högskola


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



GÖTEBORGS HÖGSKOLAS

ÅRSSKRIFT



BAND V. 1899.

UTGIFVEN PÅ BEKOSTNAD AF HÖGSKOLANS
GUSTAF-ADOLFSFOND

GÖTEBORG
WETTERGREN & KERBER

GÖTEBORG
WALD. ZACHRISSONS BOKTRYCKERI 1899

INNEHÅLL:

TILL

PLATOS IDÉLÄRA

KRITISKA STUDIER

AF

VITALIS NORSTRÖM



GÖTEBORG
WALD. ZACHRISSONS BOKTRYCKERI
1899

Inledning.

Der ganze Geist der Platonischen Lehre bezeugt, dass die Ideenwelt nichts Totes, sondern etwas geistig belebtes ist.

Die wirkende Ursache ist allein die Gottheit.

O. APELT.

Audaciæ est, ideas absolute exstare jubere, nulla omnino naturæ intelligentis ratione habita.

Ideæ Deo æterno quasi ὁμοούσιοι.

Aperte Aristoteles Platonis boni ideam Deum non habuit.

TRENDELENBURG.

Die Idee des Guten ist der göttlichen Vernunft selbst übergeordnet.

H. SIEBECK.

Vid en alltmera vidgad och fördjupad sysselsättning med Plato har den öfvertygelsen blifvit rotfäst hos mig, att den *Zellerska* framställningen af Platos idélära på intet vis täcker denna läras innehåll. Man finner ingenstädes hos Zeller en upphöjd punkt, hvarifrån man kan öfverblicka detta »sanningens fält», hvarom Plato talar i Phädrus. Systemets helgjutenhet kommer aldrig till sin rätt hos Zeller. Det hela är hos honom sönderbrustet i enskildheter, och dessa framträda både kraftigt utpräglade och mångsidigt belysta, men alltjemt isärsträfvande, blott artificiellt sammanbundna. Men icke heller Zellers

Platonska *detalj*forskning tål alltid en närmare granskning. Detta är ett faktum, som *måste* tränga sig på hvar och en, som, fri från suggestion af den betydande historieforskarens rykte inom den lärda verlden, intränger i hans talrika motståndares kritiska arbeten och sjelf med egen forskning och undersökning fördjupar sig i dialogerna på de kritiska punkterna. Men på samma gång, som detta framhålles, måste å andra sidan betonas, att ingen framställning af Platonismen i dess helhet gifves, som på långt håll kan jemföras med Zellers i anseende till forskningsmaterialets rikhaltighet och ihärdiga genomarbetande samt sammansmältningen af historiska, filologiska och filosofiska synpunkter och metoder. Om Zellers teckning af Platonismen trots detta likväl blifvit en *vrångbild*, så må den förklara detta förhållande, hvilken gitter! Jag anser mig här blott behöfva framtaga de punkter, der bristerna starkast framträda, såtillvida anticiperande innehållet i min bok.

Grundbristen hos Zeller ligger tvifvelsutan i hans uppfattning af det personliga förnuftets förhållande å ena sidan till *idéverlden öfver hufvud*, å andra sidan till *det godas idé*. Zeller har icke åt Platos gudomlighet anvisat en densamma logiskt tillkommande plats inom den öfversinnliga verlden. I denna verld är Gud egentligen en inkräktare, ty han har strängt taget ingenting der att göra, ingen roll att der utföra. Idéerna äro sjelfva verkande orsaker, in specie den högsta idén. De äro i sig det skapande, ordnande och styrande förnuftet. Blott i mytisk och populär framställning, såsom i Timäus, liksom vikarierar demiurgen, »alltets skapare och fader», för den verkande idén, och blott genom en personifikation, som betingas af Platos ofullständiga reflektion på skillnaden mellan det personliga och det ideella, blänker den högsta idén öfver från det kalla, hvita ideella ljuset till personlighetens varma, färgade. För *menniskan* Plato betydde alltså Gud mycket, för *idélärans filosof* borde han knappast hafva kommit i betraktande såsom verldsprincip. Det är blott genom inkonseqventa eftergifter åt menniskan — hos sig och andra — filosofen upptager gudsbegreppet i sitt system. Idéerna borde hafva varit sig sjelfva nog. Och hvilka idéer! Jo, själlösa hypostaser af det menskliga tänkandets genera och species, hvilka stå för sig sjelfva

utan någon ursprunglig relation till en skådande ande, ett tänkande förnuft, än mer utan möjlighet till att sjelfva — i enlighet med Sofistens och Timäus' framställningar — verkligen fattas såsom lefvande andar. Idéer, hvilka äro blotta generalisationer, men i sjelfva verket umbära alla villkor för att framträda såsom typer af fullkomlighet, såsom inspirerande idealbilder! Zeller uppoffrar det gudomliga förnuftets lefvande personlighet i betydelse af en filosofiskt nödvändig verldsprincip för att rädda det Platonska systemets enhet. I sammanhang dermed offrar han ock på samma altare idéernas sanna konkretion och individualitet, hvilken betydelse de fullt ut ega, när de skildras såsom med lif och tankekraft begåfvade andar, och hvartill de närma sig i den mon de framställas såsom uppfyllande grundvillkoret för att verkligen framstå såsom urbildliga mål för förnuftig verksamhet, något, som de aldrig göra såsom *blotta* genera och species, utan endast genom sin ursprungliga samhörighet med den gudomlige anden. Och det finnes ett tredje grunddrag i Platos metafysik, som Zeller heller icke gör rättvisa åt, och detta är det högsta draget i densamma: det godas idé i dess ställning öfver såväl vetandet som varandet, d. v. s. öfver både Gud och idéerna. Utplånandet af *detta* drag torde dock icke böra förklaras såsom ett offer åt det Platonska systemets enhet, utan rätt och slätt såsom ett uttryck af kommentatorns egen spekulativa begränsning.

Den borttolkning af det högsta spekulativa innehållet hos Plato, hvilket ensamt räcker till för att förklara Platonismens oerhörda historiska verkan och som är nödvändigt att beakta, om man vill förstå kontinuiteten mellan den Platonska moderfilosofien och dess ätteläggar inom senantiken och medeltiden, har varit föremål för skarpa och segerrika angrepp af moderna forskare, bland hvilka *Apelt*, *Schneider*, *Dieck*, *Rettig*, *Wagner*, *Stumpff* stå i första ledet. Med ovedersägliga textbevis hafva desse och andre ådagalagt, att idéläran i Zellers framställning råkar i bestämd strid med bestämda ställen i Timäus, Philebus, Sofisten, Phädon, Staten m. fl. dialoger. Men deras vederläggning af Zeller har endast varit partiell och negativ. Utgående från enskilda ställen hos Plato, hafva de uppvisat enskilda fel i Zellers teckning. Såvidt jag känner, har dock ingen af Zel-

lers granskare gått fram till en genomförd kritik med fullständigt häfdande, mot Zeller, af den historiska åsigten, vindicerande alltså på en och samma gång idéernas psykiska betydelse — af lefvande och tänkande andar —, Guds logiskt-metafysiska jembördighet med idéverlden öfver hufvud jemte idéernas eviga närvaro för Guds ande såsom innehåll i hans vetande samt den s. k. högsta idéns ojemförlighet med och upphöjdhet öfver såväl Gud som idéverlden. Åtminstone har ingen gjort detta med fullständigt bevarande af de väsentliga resultat, hvartill Zeller verkligen kommit, eller öfver hufvud med fullständigt respekterande af den traditionella Platoframställningen i de punkter, der den samma otvifvelaktigt är historisk, såsom hufvudsakligen idéernas genesis ur det menskliga tänkandets abstraktioner, deras dermed sammanhängande karaktär att hvar och en utgöra enhet i en gifven erfarenhetsmångfald, deras objektiverande till ett vara, som icke i något afseende förutsätter Guds eller någon annan andes *produktiva verksamhet*, med ett ord hela den abstrakt-objektiva sidan och synpunkten i idéläran. Tvärtom har kritiken ofta gjort sig skyldig till det gamla felet att »kasta ut barnet med badvattnet».

Starkast framträder emellertid kritikens bristfällighet ur den synpunkten, att den ännu aldrig har fortgått till en *positiv* vederläggning af den traditionella framställningen af Platos idélära. En dylik måste utgå från att konstatera, erkänna och göra rättvisa åt det urkundliga sakläget i hela dess vidd, dervid blott i trängande fall användande athetesens så mången gång missbrukade operativa ingrepp samt, ännu försigtigare, bortförklaringar af ordaförståndet genom dialoginnehållets präglande med stämplarna »mytiskt» eller »populärt». Att man vid ett sådant förfaringssätt kommer till skenbart osammanhängande och motstridiga satser, det är en gifven sak, liksom ock, att den på en gång historiska, filologiska och filosofiska tolkningen kräfver, att framställningens enhet till viss grad räddas. Men detta får icke ske genom våldsamma medel, förrän man genom stränga undersökningar förvissat sig om omöjligheten att sammanställa »hvad som står skrifvet» inom en och samma ram, att sammansmälta det till en enhetlig tankeformation. Dock måste man gifvetvis härvid utgå från *historisk* synpunkt, icke från

modernt logisk. Man måste med andra ord fråga sig: »hafva dessa till synes så motstridiga elementer i Platos idélära af *Plato sjelf* kunnat sammanhållas till hans verldsåsigt, och är motsägelsen, der den verkligen föreligger, blott skönjbar ur moderna synvinklar»? Man måste lägga en *historiskt*-logisk måttstock på den antika företeelse, som man vill lära sig förstå och bedöma. Här ligger det ödesdigra felet så ytterst nära att utprägla en antik åsigt till en långt högre grad af bestämdhet, än den sjelf har haft, att inveckla den i problemställningar, hvilka äro alldeles främmande för densamma. Man måste inse, att en historisk åsigt väsentligen karakteriseras icke blott genom sina svar på förnuftets frågor, utan lika mycket genom sitt förbigående af vissa frågor, som för densamma icke funnos till. Utvecklingen medför, att spörsmålen oupphörligt klyfvas i alternativ, att nya vägar för forskningen och tänkandet dermed utstakas och riktningarna fixeras mot hvarandra, så att man tydligen ser deras divergens. Det är sålunda en gifven sak, att *objektivt* och *subjektivt*, *reellt* och *formellt*, *konkret* och *abstrakt*, *individuellt* och *generellt*, *idealism* och *realism*, *naturalism* och *supranaturalism*, *empirism* och *rationalism* o. s. v. beteckna tankeleder, hvilka t. ex. Plato icke höll isär med närmelsevis samma bestämdhet eller ofta ej ens i samma betydelse, som vi blifvit vana att göra. Det skulle också genast ställa en historisk forskare alldeles utanför all debatt, om han utginge från ett dylikt antagande. Så gör ingen i våra dagar medvetet, men omedvetet torde vi alla åtminstone ega disposition för en sådan ohistorisk påverkan af vår egen moderna ståndpunkt i bildning, hvilket är så mycket naturligare, som vi icke *kunna* helt undertrycka de moderna synpunkterna vid undersökningen af antika företeelser och icke *kunna* afhända oss vårt moderna medvetandes bestämdhet, äfven om vår vilja i den riktningen vore god. Det förefaller mig nu, som om de filosofiske Platoutläggarne i allmänhet icke blott egt en sådan disposition, utan ock i förderflig utsträckning fallit offer för densamma. Endast så synes mig det faktum kunna förklaras, att vi ännu icke besitta någon bild af Platos idélära, der alla dess historiska grunddrag hafva sammansmält till ett ur historiskt-logisk synpunkt tillfredsställande system, utan att

samstämmigheten endast blifvit tillkämpad genom våldsamma och yttre medel. Endast så kan förklaras, att man under hardt när olidlig söndring rest idéernas objektivt-generella karaktär mot deras psykiskt-individuella, deras ställning af åskådningsföremål mot den af tankeinnehåll, deras immanens mot deras transscendens, idéns sjelfständighet mot Guds, dess kausalitet mot hans, systemets formalism mot dess individualism, dess mysticism mot dess rationalism o. s. v.

De Platonska skrifternas innehåll — om man gifver skriftsamlingen dess i allmänhet erkända omfattning — synes mig emellertid ingalunda ingifva samma förtviflan om systemets filosofiska enhet, som kommentatorernas bellum omnium inter omnes. Dess räddning synes mig bero på den fördomsfrihet och den andliga styrka, hvilka icke fastna i motsägelser, der inga finnas, utan hvilka förmå sammanböja skenbart isärlöpande tankelinier mot fasta konvergenspunkter, hvartill hör tillämpningen af den historiskt-kritiska grundsatsen, att den tanke, som är obestämdt hållen hos den antike tänkaren, icke får utprässas i moderna alternativ. Slumrande motsägelser äro icke aktuella sådana, och på *möjliga* osamstämmigheter faller icke en historisk åsigts filosofiska enhet.

Åt min öfvertygelse derom, att Platos idélära är en inom sig harmonisk tankeskapelse — i den rimliga mening, i hvilken sådant kan sägas om *något* filosofiskt system — och att dess homogenitet, i hvilken ståndpunktsvexlingar och olika utvecklingsfaser icke synas hafva gjort något störande intrång, hvarken behöfver köpas för priset af någon af de betydelsefullare och såsom autentiska mera allmänt erkända dialogernas utmönstring ur den Platonska skriftsamlingen eller måste upprätthållas genom godtyckliga afprutningar på framställningens vetenskapliga värde, har jag sökt gifva ett sakligt uttryck i min bok. Jag har nämligen i densamma *sökt uppdraga de bestämda linierna till en sådan homogenitet.* Det är ock efter denna måttstock boken vill blifva bedömd.

Jag har icke från begynnelsen af mitt arbete varit fullt medveten om att jag skulle föras så långt, som till försöket att allsidigt, om än ytterst skissartadt, upprita grunddragen till Platos metafysik. Min uppmärksamhet var från början begränsad

till frågorna om idérörelsen och idéernas gemenskap enligt Sofisten. Men dessa frågor ledde mig öfver till spörsmålet om idéerna såsom lefvande och förnuftiga andar i hela dess bredd, hvartill ju nödvändigt hör idéverldens förhållande till gudomligheten och till det godas idé. I besvarandet af detta spörsmål och i bestämmandet af detta förhållande ligger mitt arbetes tyngdpunkt, och utredningarna om idérörelsen och idéernas gemenskap må väsentligen betraktas såsom medel för att leda in undersökningen på de stora metafysiska problemen. I hvilken riktning lösningen af dessa har blifvit sökt, det antydes af de citat, hvilka jag ställt i spetsen för denna inledning. Dessa citat vända sig mot Zellers uppfattning. Emellertid har mitt försök till vederläggning af denna uppfattning icke uppställt något annat mål för sig än att negera ensidigheter och fylla tomrum. Min kritik har städse varit ledd af ett positivt syfte — att tjenstgöra såsom en negatio negationis.

Jag inser sjelf bättre än någon annan kan göra det, huru ofullständigt upptaget bevismaterialet är, huru rapsodisk framställningen. Men jag har ej haft en mannaålder att egna åt detta arbete, endast ett par år. Ovissheten, huruvida jag kunde komma i tillfälle att ytterligare egna mig åt dessa Platostudier, har föranledt mig att redan nu publicera dem. Måhända innehålla de ock tankar och uppslag, som kunna uppväga de anmärkta bristerna.

Till mitt beslut att offentliggöra mina studier i föreliggande skick har ock mäktigt bidragit den *möjligheten*, att jag inom en icke alltför aflägsen framtid blefve i stånd att, efter stark utvidgning och bearbetning, utgifva en tysk upplaga af dem. De komme då inför sitt rätta forum. Tanken härpå har i sjelfva verket försonat mig med åtgärden att här utelemna vissa partier, som på ett mera ingående sätt behandla för idéläran vigtigare textställen samt närmare utföra Platos lära om själen, hvilka partier från början varit ämnade att inflyta i denna framställning. Den besparing af kraft och utrymme, som går hand i hand med ett sådant utelemnande, synes mig under sådana omständigheter böra afses.

Till sist är det en kär pligt för mig att här uttala min hjertliga tacksägelse till filosofie kandidat ADOLF WALLERIUS, studerande vid Göteborgs högskola, hvilkens bidrag till detta arbetes utförande icke inskränkt sig till bistånd i stor utsträckning vid korrekturläsningen, utan äfven delvis antagit karaktären af vetenskapligt samarbete.

Göteborg i oktober 1899.

FÖRFATTAREN.

Rättelser.

S. 1, r. 12 nedifrån	*står* dess	*läs* deras
S. 4, r. 11 uppifrån	*står* del	*läs* del,
S. 17[1]) r. 4 »	*står* åsigter	*läs* åsigter,
S. 20, r. 8 (not) nedifrån	*står* differentiering	*läs* differentiering,
S. 37, r. 11 (not) uppifrån	*står* Plato i Sofisten	*läs* författaren till Sofisten
S. 42, r. 17 (not) »	*står* och som	*läs* och som,
S. 57, r. 14 nedifrån	*står* αἴδιον	*läs* ἀΐδιον
S. 58, r. 8 uppifrån	*står* förnuft	*läs* förnuft,
S. 61. r. 6 (not) nedifrån	*står* uppfattningen	*läs* uppfattningen,
S. 64, r. 1 uppifrån	*står* för den	*läs* den
S. 83, r. 7 »	*står* jämförelse	*läs* jämförelsen
S. 93[6]), r. 1	*står* οὐσιας	*läs* οὐσίας
S. 99, r. 4 nedifrån	*står* fattadt	*läs* fattadt,
S. 99, r. 7 (not) nedifrån	*står* ἑνὶ	*läs* ἑνί
S. 99, r. 6 (not) »	*står* οὔτε — οὔτε	*läs* οὔτε — οὔτε
S. 102, r. 13 uppifrån	*står* förra	*läs* första
S. 104, r. 4 nedifrån	*står* γενῶν	*läs* γενῶν,

Anmärkas kan, att jag vid ett par citationer af Aristoteles' metafysik endast angifvit pagina, men icke rad (hos Bekker).

Orättade tryckfel jemte inkonseqvenser i stafsättet torde benäget ursäktas.

Framför andra ställen i dialogen Sofisten torde den s. k. kritiken af materialismen och den i omedelbart sammanhang dermed utförda kritiken af ståndpunkten hos de s. k. εἰδῶν φίλοι åtnjuta ryktbarhet (p. 246—249). En blick på dessa kritiker skall tjena såsom vår utgångspunkt.

De råa materialisterna, »jordsönerna», beskrifvas af Plato såsom ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι; idéernas vänner åter äro de, som söka visa νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι. »Men de förres kroppar och *det,* som de anse vara sanningen, slå de senare i sina undersökningar sönder i små stycken och kalla dem γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινά.

Angående Platos kritik af materialismen är först att märka, att deraf icke träffas några på Platos egen tid eller derförut uppträdande konsekvente förfäktare af denna åsigt, utan endast sådana, som βελτίους γεγόνασιν, eller fingerade representanter för riktningen, hos hvilka Plato inlägger sin egen sedliga ståndpunkt, på grund hvaraf de 'blygas' att förklara visheten och rättrådigheten vara af kroppslig natur eller att helt och hållet förneka dess verklighet, och hos hvilka Plato vidare låter erkännandet af vishetens och rättrådighetens andliga natur antaga en omisskännelig bismak af sin egen idélära: hvarje själ är rättrådig genom rättrådighetens egande (= delhafvande i rättrådighetens idé), och rättrådigheten är något i själen, som kan inträda deri och utträda derur och derigenom förändra själens tillstånd (= något för sig varande, af själen oberoende andligt, genom hvars när- eller frånvaro själen blir likadan eller motsatsen). Om man sammanställer den beskrifning på de råe »jordsönerna», hvarifrån kritiken utgår, nämligen att »de förakta den som säger, att det finnes ett okroppsligt vara, och icke vilja höra något vidare», med

den lätthet, hvarmed de 'förbättrade' bringas att medgifva, att vishet, rättrådighet och all annan dygd hvarken *icke äro* eller *äro af kroppslig natur*, måste man antaga, att Platos sig i tydlig krets vridande »kritik» knappast kan vara menad såsom verklig kritik af någon historiskt gifven ståndpunkt, något, som Främlingens yttrande om de jordfödde och urmenniskorna höjer till fullständig visshet.[1] Denna s. k. kritik reser endast ett påstående mot ett annat och har föga immanent värde eller värde såsom sådan. Den är heller icke af Plato på allvar ämnad att vara en historisk kritik, utan tjenar afsigtligt endast till att i den dialektiska utvecklingen vara ett moment, som leder öfver från de felaktiga och ensidiga uppfattningarna af varat såsom *mångfald utan enhet* och såsom *enhet utan mångfald* till den riktiga af varat såsom *enhet i mångfald.* Jag vågar det påståendet, att hela denna passus om materialismen har sin plats i Sofisten, icke på grund af något inre berättigande, utan blott för att på ett yttre sätt leda öfver till den definition på det varande, som sedan lägges till grund för *kritiken af idéernas vänner*, hvilken kritik direkt banar väg för hufvudsyftet, som är ådagaläggandet af κοινωνία τῶν γενῶν.

Tydligt är, att den föregående undersökningen om det varande ur *talets* synpunkt, såsom absolut flerhet eller enhet, på ett helt annat och mera närgående sätt sammanhänger med det förut klart angifna ändamålet med hela utredningen, som är att vederlägga Parmenides och uppvisa, att det icke-varande på visst sätt är, och att det varande i viss mon icke är (241 D), än denna senare undersökning om det varande ur *qvalitetens* — såsom kroppsligt eller andligt.[2] Frågan om förhållandet mellan vara och icke-vara, som här utgör temat, sammanhänger hos Plato omedelbart och alldeles nödvändigt med frågan om förhållandet mellan enhet och mångfald, hvadan också den vederläggning, som drabbar de joniske fysikerna och eleaterna, ur rent reell synpunkt är oumbärlig för uppvisandet af att »icke-varat på visst

[1] Se 247 C, der det heter, att οἵ γε αὐτῶν σπαρτοί τε καὶ αὐτόχθονες διατείνοιντ' ἂν πᾶν, ὃ μὴ δυνατοὶ ταῖς χερσὶ ξυμπιέζειν εἰσίν, ὡς ἄρα τοῦτο οὐδὲν τὸ παράπαν ἐστίν.

[2] Jfr *Bonitz, Platonische Studien*, 3:dje uppl., sid. 161, not 7.

sätt är och varat i någon mon icke», eller utgör ett nödvändigt steg i riktningen mot bevisandet af varats och icke-varats relativitet. Så förhåller det sig deremot *icke* med alternativet *kroppslighet-andlighet*. Undersökningens synpunkt i Sofisten är det varandes form, icke dess qvalitet. Den filosofiska fråga, som föreligger till besvarande, och som utgör så att säga den inre sidan af frågan om sofistikens väsen, är denna: hurudant är det varande i anseende till sin form? Och till decisionsgrund öfver varandets form tjenar tänkandets: hurudant måste det varande vara för att kunna tänkas?[1] Varat måste hafva samma form af systematisk mångfaldighet, som tänkandet sjelft har och för sin egen möjlighet — såsom vetande — hos sitt objekt kräfver, det måste m. a. o. hafva relativitetens form, som hvarken tillstädjer absolut vara(enhet) eller absolut icke-vara(mångfald). Men denna form hos varat står icke i något här påvisadt förhållande till varats art (om andligt eller kroppsligt). Blott att, om något vara (objekt) af hvad slag som helst skall kunna tänkas, det måste tänkas såsom enhet och mångfald, såsom vara och icke-vara på samma gång. Bevisande för denna uppfattnings riktighet är den definition af varat, som utgör det enda resultatet af den s. k. kritiken af materialismen: ἡ τοῦ πάσχειν ἢ δρᾶν καὶ πρὸς τὸ σμικρότατον δύναμις (248 C). Denna definition är nämligen expressis verbis uppställd med hänsyn till såväl

[1] Att det högsta *fundamentum demonstrationis* i Sofisten är denna, för att begagna Kantisk terminologi, transscendentala synpunkt, visa alldeles otvetydigt sådana ställen som 249 B—C (jfr *Lagerlöf Om dialogen Sofisten*, Lund 1892, sidd. 23 och 59 f.) och 259 E—260 A, der ἡ τῶν εἰδῶν συμπλοκή framhålles såsom grundvillkoret för hvarje undersöknings och för hela filosofiens möjlighet och af detta skäl ändgiltigt fastslås. *Zeller* har, *Phil. d. Griechen*, II, 1:sta afd., 4:de uppl., sidd. 643 ff., bestämdt framhållit, hurusom antagandet af idéernas vara, såsom en okroppslig, oblifven och oförgänglig realitet, närmast knyter sig till den Sokratiskt-Platonska läran om vetandets natur: att de bilda ett kunskapsföremål, som är korrelat till den högsta kunskapsformen, och att de såsom sådana äro okroppsliga och osinnliga. Här vill jag blott tillägga, att icke endast idéernas tillvaro (deras *att*) och deras dem från allt sinnligt i allmänhet skiljande karaktärer af Plato bestämmas ur synpunkten att vara nödvändiga förutsättningar för vetandet, utan att äfven idéverldens inre struktur i Sofisten konstrueras såsom en pendant till den förbindelse, som i omdömet eger rum mellan subjekt och predikat, och dermed såsom villkor för den filosofiska kunskapens möjlighet.

kroppslig, som andlig verklighet och uttager det varande såsom det i det andliga och kroppsliga gemensamma. Detta gemensamma bestämmes just såsom δύναμις (247 D—E). Om allt, som eger denna δύναμις, säges, att det verkligen är (ὄντως εἶναι), hvadan alltså omfattningen af τὸ ὄντως ὄν här utsträckes äfven till det kroppsliga, försåvidt som det är eller har kraft.

Att ådagalägga det varandes andliga natur såsom sådant är en uppgift, som faller alldeles utanför Sofistens problemställning. Den synpunkt, som beherrskar dialogens hela inre del är formellt-ontologisk. De utredningar, som der presteras, äro icke begränsade till den formella logikens sfer. Begreppens natur och deras förhållanden till hvarandra utgöra i hvarje fall den faktiska utgångspunkten, men heller icke mera. Plato stannar icke vid begreppen såsom varande subjektets tankar, undersökande formen för deras förbindelse. Utan han fortgår i hvarje fall till att på τὰ ὄντα öfverflytta den form han finner hos begreppen (νοήματα, λόγοι), och det är till detta bestämmande af det varandes form, försåvidt detsamma skall kunna uppfylla villkoren för vetbarhet, hvartill det filosofiska intresset knyter sig. Det är denna inre, aldrig bevisade, men ständigt förutsatta, och ständigt tillämpade kongruens mellan tänka och vara, som utgör dialogens, liksom hela den Platonska dialektikens, bindemedel. Men icke blott dess bindemedel, utan också dess egentliga vehikel, försåvidt denna enhet så att säga är rörlig och återfinnes i olika lägen, hvari subjekt och objekt stå gentemot hvarandra. Enär synpunkten af varats form, sådan denna måste vara, försåvidt varat skall kunna tänkas och vetas, alltigenom beherrskar Sofisten, afgör dialogen icke öfver varats andlighet eller kroppslighet, utan endast öfver *huru* såväl det andliga, som det kroppsliga är, då och försåvidt det tänkes. Att visserligen Platos uppfattning af det sannt varandes andliga natur i dialogen här och hvar framskymtar och tydligt framträder deri, att begreppens sammanhang med hvarandra får sin objektiva motbild uteslutande i ett sammanhang mellan idéer och icke mellan fysiska ting, det beror på, att idéläran i anseende såväl till sin qvalitativa bestämdhet, som i anseende till sin

aldra allmännaste form i dialogen städse är *förutsatt,*[1] hvarför det måste förefalla såsom det enda naturliga att vid undersökningen af det varandes form utgå från det sanna varat, som är det andliga, men detta förhållande ådagalägger icke, att en vederläggning af materialisterna, d. v. s. ett uppvisande af varats andlighet, är ett nödvändigt moment i den dialektiska utredning af varats allmänna form, som är dialogens filosofiska syfte och behållning, och som är hållen på en allmän ståndpunkt, stående öfver motsatsen idealism-materialism.[2]

---

[1] Jfr härom *Bonitz'* ypperliga utredning contra *Steinhart, Susemihl Deuschle* och *Michelis,* Platonische Studien, s. 193 ff., der han tydligt ådagalägger, att dialogen icke ställer sig inför den uppgiften att lägga grundvalen för idéläran, som den tvärtom öfverallt förutsätter såsom ett färdigt faktum, utan blott att formellt fortbilda den.

[2] Det är ovedersägligt, att hela bevisningskraften i denna s. k. kritik af materialismen är af *moralisk,* men icke af *logisk* natur. Uttrycket »de förbättrade» kan nämligen icke betyda 'de som bragts till att resonnera mera konseqvent och logiskt', utan måste hafva den betydelse, som tydligen ligger i den populärt uttryckta motsatsen mellan 'bättre' och 'sämre', d. v. s. sedliga och osedliga, menniskor. Den som är en rättrådig menniska erkänner också rättrådigheten såsom en realitet och då naturligen också såsom en realitet af andlig natur. Den moraliska erfarenheten är utgångspunkt och conditio sine qua non för erkännande af rättrådighetens, vishetens och alla andra dygders tillvaro såsom andliga realiteter. Och försåvidt nu denna moraliska erfarenhet innebär sanning och verklighet, så är blott nödigt bibringa materialisterna en sådan, för att dessa skola tvingas erkänna något andligt varande.

Det är ännu tydligare, att behållningen af denna 'kritik' såsom sådan begränsas till fastställandet af *något* andligt vara *jemte* det kroppsliga (»det är nog, om de blott vilja erkänna, att något litet af det varande är okroppsligt»), men alldeles icke utsträckes till någon i det varandes begrepp universellt liggande andlighet, som skulle upphäfva allt kroppsligt vara — såsom kroppsligt. Den definition på det varande, som på vårt ställe gifves: δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν, hålles generiskt sväfvande öfver både det lilla andliga och det myckna kroppsliga, det varandes båda arter, men till en konklusion ur denna definition på det varande till det andligas sammanfallande med *allt* varande röjer sig *intet* spår, ja, hvarje möjlighet att här inlägga en sådan är af sammanhanget och det enkla ordaförståndet fullständigt utesluten.

Ribbing ådagalägger i sin tolkning af denna kritik (Platos idélära, s. 177 f.) en subjektivitet, som är förvånansvärd. Icke nog med att han (s. 177, not 2), alldeles tydligt visar sig fatta den Platonska 'förbättringen' af materialisterna såsom ett deras tvingande till att rätt utdraga konseqvenserna ur sin allmänt filosofiska ståndpunkt, d. v. s. ur sin materialism, alltså som en

Enligt min åsigt tjenar kritiken af materialismen blott till att vara ett yttre hjelpmedel för att komma fram till den ofvan nämnda definitionen på det varande, hvilken synts författaren utgöra en lämplig punkt, hvarifrån han kunde beskjuta idéernas vänners position. Jag stöder denna åsigt äfven derpå, att hufvudnyckeln till förklaringen såväl af hvad i en Platonsk dialog förekommer, som af det sammanhang, i hvilket det förekommer, nästan genomgående utgöres af insigt i dialogens dialektiska resultat. Den Platonska framställningen måste läsas ut ifrån resultatet för att kunna förstås, således, om man så vill, från slutet till början eller baklänges. Det förhåller sig nog öfver hufvud så hos alla tänkare, som hafva en verklig åsigt, att öfvertygelsen går före bevisföringen, och att bevisföringen *i det stora hela* länkas hän mot öfvertygelsen såsom mål — hvilket är gifven följd af bevisets natur, som ju blott ligger i att skänka en klar form åt hvad som i en dunkel förut är närvarande. Men det har mer och mer blifvit en modesak att söka dölja detta, på det att öfvertygelsen och sanningen måtte få ett rätt vetenskapligt utseende. Men hos

---

logisk korrektion, han vågar till och med det påståendet, att Plato här i Sofisten, p. 247 D—E, »isynnerhet gör, i rent allmän vetenskaplig riktning, mot dem (materialisterna) gällande, att, då man måste beteckna såsom verkligt varande det, som eger eller är *kraft* (δύναμις — att verka och lida, bestämma och bestämmas), denna karaktär på verklighet så litet inskränker denna eller det varande till (att blott vara) kroppsligt, att tvärtom, sålunda, det kroppsliga såsom sådant ej ens kan tänkas vara utan ett icke-kroppsligt.» Och han fortsätter: 'Men ehuruväl sjelfva varat t. o. m. i det kroppsliga är okroppsligt — hvarje utsägande af ett kroppsligt vara är dess utsägande såsom en kraft — så låter» o. s. v. Jfr äfven s. 268, der det med tydlig hänsyftning på vårt ställe heter, att, »enligt Sophista det kroppsliga ej ens kan definieras utan ett andligt». Att kraften i det kroppsliga, den fysiska kraften, här skulle utsägas såsom egande okroppslig, h. e. andlig, natur och allt varande alltså i grund och botten såsom ensartadt (andligt), detta innebär icke blott ett helt och hållet subjektivt konseqvensmakeri (konstruktion), utan, genom en alldeles främmande synpunkts indragande, också en svår försyndelse mot det enkla ordaförståndet. Huru Ribbing kunnat göra sig skyldig till ett sådant missförstånd är så mycket oförklarligare, som just denna definition på det varande under den efteraristoteliska antiken varit den herrskande inom de materialistiska skolorna och derför bort förenas med materialistiska bisensationer och icke tvärtom.

Plato är undersökningens gång ofta mycket tydligt styrd af dess anticiperade resultat, naturligtvis icke i hvarje fall endast af slutresultatet, utan äfven af intermediära resultat, såsom just här, resultat, som sedan begagnas såsom utgångspunkter för nya resonnemanger. Detta tydliga drag af dialektisk konstruktion, som alldeles icke låter hvarje moment med samma naturliga nödvändighet inträda på den plats, der det kräfves af föregående momenter, som det framkallas af behofvet att föra undersökningen mot just det afsedda målet, detta drag, i förening med dialektikens framträdande i dialogform, skänker Platos framställning en smak af naivetet, som redan i det yttre skiljer den från modern vetenskaplig progression.

Den definition på det varande, hvaruti den s. k. kritiken af materialismen utmynnar, användes sedan som vapen mot 'idéernas vänner'. Med *Apelt* i hans förträffliga uppsats om idéläran i Sofisten[1] betraktar jag också denna definition som »ett dialektiskt konstmedel, för tillfällig användning uppfunnet, lika väl som tusen andra ting, hvilka Plato uppfunnit i den dialogiska formens intresse, utan att uppfinnaren gör sig identisk dermed».[2] Alltså: kritiken af materialismen är till för definitionens af τὸ ὄν skull, definitionen är en af Plato tillfälligt intagen och utan reellt samband med hans ontologi varande position, hvarifrån han beskjuter idévännernas ställningar, och kritiken af idévännerna är genomgångspunkten för den kritik af Parmenides' fundamentalsats, som blott utgör en negativ demonstration för den varats mångfaldighet och systematiskhet, hvari Plato söker grundvillkoret för dess tänkbarhet.

Idéernas vänner utgå från grundmotsatsen mellan det *blifvande* och det väsentligt *varande* (γένεσις och ἡ ὄντως οὐσία) såsom tvenne toto genere skillda kunskapsföremål, det förra för αἴσθησις, det senare för λογισμός, för fysisk och

[1] *Beiträge zur Gesch. d. Griech. Phil.*, Leipzig 1891, sidd. 69—100.

[2] O. a. a., s. 74, der denna definition också kallas en 'interimistischer Notbehelf', och der denna mening stödes med 247 E: ἴσως γὰρ ἂν εἰσύστερον ἡμῖν τε καὶ τούτοις ἕτερον ἂν φανείη. För öfrigt hänvisas till den utförliga utredningen af denna sak hos Apelt, hvilken alldeles fritager mig från skyldigheten att taga någon vidare befattning härmed.

psykisk uppfattning. Men om nu vi menniskor kunna träda i uppfattningsförbindelse med dessa föremål, såsom medgifves, hvad innebär sjelfva förbindelsen? Månne ett πάθημα ἢ ποίημα ἐκ δυνάμεώς τινος ἀπὸ τῶν πρὸς ἄλληλα ζυνιόντων γιγνόμενον[1] i öfverensstämmelse med den gemensamma formen hos allt tillvarande, sådant detta nyss i en formaldefinition blifvit beskrifvet? Men detta kunna idévännerna icke gå in på hvad beträffar ἡ ὄντως οὐσία, ty denna kan på grund af sin uteslutning af allt blifvande och all rörelse från sig hvarken bestämmas såsom ποίημα eller πάθος. Derför måste de ock förneka universaliteten hos den uppställda definitionen på det varande. Men då de likväl medgifva, att ἡ ὄντως οὐσία kan vetas eller utgör föremål för kunskap, och då kunskap innebär aktivitet å den uppfattandes och passivitet å det uppfattades sida samt aktivitet och passivitet äro rörelsens två sidor, så uppstår det svåra dilemmat att antingen fasthålla orörligheten hos det i sanning varande med uppoffring af dess vetbarhet eller att under någon form införa rörelse deri och på det sättet rädda dess vetbarhet. För författaren af Sofisten har valet icke ställt sig svårt, utan han har, i öfverensstämmelse med sin högsta decisionsgrund angående varats natur — villkoren för dess vetbarhet —, alldeles förkastat orörligheten hos τὸ παντελῶς ὄν och i sällskap med rörelsen, κίνησις, låtit ζωή, ψυχή och φρόνησις eller νοῦς tillkomma detsamma såsom predikater.[2]

Härvid är nu aldra först att aktgifva på den formella brist, som vidlåder argumentationen. Tankegången är följande.

---

[1] Sofisten p. 248 B.

[2] 248 E—249 A. Det berömda stället lyder:

Τί δαὶ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν οὐχ ἔχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι;

Δεινὸν μέντ' ἄν, ὦ ξένε, λόγον συγχωροῖμεν.

'Αλλὰ νοῦν μὲν ἔχειν, ζωὴν δὲ μὴ φῶμεν;

Καὶ πῶς;

'Αλλὰ ταῦτα μὲν ἀμφότερα ἐνόντ' αὐτῷ λέγομεν, οὐ μὴν ἐν ψυχῇ γε φήσομεν αὐτὸ ἔχειν αὐτά;

Καὶ τίν' ἂν ἕτερον ἔχοι τρόπον;

'Αλλὰ δῆτα νοῦν μὲν καὶ ζωὴν καὶ ψυχήν, ἀκίνητον μέντοι τὸ παράπαν ἔμψυχον ὂν ἑστάναι;

Πάντα ἔμοιγε ἄλογα ταῦτ' εἶναι φαίνεται.

Om det varande skall kunna vetas, så måste det kunna röras (passiv rörelse är en förutsättning för vetbarhet: κινεῖσθαι för γιγνώσκεσθαι[1]). Det som röres är i rörelse eller har rörelse till bestämning, men då all rörelse har tvenne sidor, aktivitet och passivitet, så måste det varande, såsom inbegripet i rörelse, också på något sätt hafva hos sig den sida af rörelsen, som ligger i aktiviteten. Derför inskjuter sig här jemte κινεῖσθαι också ett κινεῖν, jemte γιγνώσκεσθαι ock ett γιγνώσκειν. Τὸ παντελῶς ὄν bestämmes såsom både passivt och aktivt, både såsom uppfattadt och uppfattande. Vi se detta tydligt deraf, att de subjektiva och aktiva attributerna af ψυχή och φρόνησις tillskrifvas τὸ παντελῶς ὄν i sammanhang med dess κίνησις, som uppställes såsom förutsättning för dess γιγνώσκεσθαι. Af det tänkta föremålet blir en lefvande och tänkande själ. Bryggan mellan dessa begrepp är rörelsen såsom enhet af aktivitet och passivitet. Men häri ligger en tydlig quaternio terminorum, en förvexling af rörelsen såsom ποίημα, aktiv rörelse, och πάθος, passiv rörelse. Såsom villkor för det varandes vetbarhet är här från början endast fordradt, att det skall kunna passivt röras af den uppfattande själen, hvarmed naturligen från början icke förstås något annat än vår menskliga. Rörelsen såsom ett helt är då sammansatt af vår själs rörande kraft och det varandes mottaglighet för denna rörelse. Men det varandes aktiva rörelse har här icke uppvisats vara villkor för dess vetbarhet, än mindre har dess psykiska karaktär — af uppfattande själ — visats vara sådant villkor. Dess κινεῖσθαι eller passiva κίνησις kan *icke* involvera hvarken aktiv κίνησις eller psykiska aktivitetspredikat. Derför kunna här aktiv κίνησις och ζωή, ψυχή samt φρόνησις icke tilläggas τὸ παντελῶς ὄν på annan grund än genom en förstucken tvetydighet i uppfattningen af κίνησις såsom aktiv och passiv rörelse,[2] *eller* också måste de tilläggas detsamma utan fäst afseende på deras samhörighet med den passiva κίνησις, tänkt såsom villkor för γιγνώσκεσθαι, i hvilket senare fall egentligen två af hvarandra oberoende invändningar resas

[1] Jfr 248 E: καθόσον γιγνώσκεται κατὰ τοσοῦτον κινεῖται διὰ τὸ πάσχειν.

[2] Denna tvetydighet framträder tydligast vid Främlingens sammanfattning af vissa Theaitätos' medgifvanden: »alltså måste vi erkänna både det rörda och *rörelsen* (den aktiva) såsom varande» (p. 249 B).

mot idévännernas lära, den ena, att idéernas orörlighet hindrar deras vetbarhet, den andra, att samma orörlighet upphäfver deras lif, själ och förnuft, hvilket vore en af — rimligtvis — moraliska, icke kunskapsteoretiska, skäl förkastlig lära. Men trots nu denna oförnekliga inblandning af en känsla af moralisk motvilja mot frånkännandet från idéerna af lif, själ och förnuft och mot deras förvandling till liflösa och orörliga stoder, som ser ut att vara ett särskildt skäl mot idévännernas lära, så får man dock knappast häri se ett af det kunskapsteoretiska argumentet oberoende moment. Dertill är sammanhanget mellan rörelsen och lifvet sinsemellan och mellan rörelsen och lifvet å ena sidan och själen och förnuftet å den andra satt såsom alltför närgående, och dessutom skulle ett sådant isoleradt tilläggande af de psykiska egenskaperna åt οὐσία, utan bestämdt samband med den kunskapsteoretiska grunden för dess rörlighet, förefalla alltför omotiveradt och i alltför hög grad sväfva i luften.[1] Att nu åter de aktiva och psykiska egen-

[1] Den ordning, i hvilken attributerna särskildt hvart för sig uppräknas och af Theaitätos bekräftas såsom tillkommande τὸ παντελῶς ὄν (249 A), synes visserligen omvända förhållandet mellan rörelsen och de psykiskt-noologiska attributerna och lägga de senares antagande till grund för erkännandet af den förra, men denna ordningsföljd måste dock snarare tolkas såsom en tillfällighet eller såsom en för den logiska rangordningen likgiltig succession i bestämningarnas framläggande, ty densamma kan ingenting ändra deri, att hela resonnemangets nervus probandi är likheten γιγνώσκεσθαι = κινεῖσθαι, och att de nämnda psykiska och noologiska attributerna äro logiskt alldeles omotiverade, om de icke införas genom sitt sammanhang med κίνησις. Enligt hvad snart skall visa sig innebär rörelsen heller ingenting från det psykiska lifvet skildt, utan är alltigenom andlig. Tänkandet eller förnuftet är blott det reella uttrycket för hvad som formaliter uttryckes med rörelsen: det är här uteslutande fråga om den form af rörelse, som heter tänkande.

Zeller (Phil. d. Griechen, 4:de uppl., 2:dra del., 1:sta afd., s. 689) och *Ribbing* (Idéläran, s. 181, not 2) framställa de anförda momenten såsom helt skillda. Af denna framställning framgår deras åsigt, att läran om idéernas rörelse härstädes hvilar på tvenne af hvarandra oberoende skäl: på det moraliskt-estetiska ('argumentatio e concessis' enligt Ribbing), att vi måste antaga idéernas rörelse, emedan vi måste föreställa oss det absolut varande såsom en lefvande och förnuftig själ, och på det logiskt-kunskapsteoretiska, att idéernas rörelse är en förutsättning för deras vetbarhet. De psykiskt-noologiska attributerna åt det absoluta beteckna då en inskjutning i resonnemanget af ett alldeles nytt element. Det synes mig dock alldeles oberättigadt

skapernas nödvändiga samband med den anförda kunskapsteoretiska grunden blott är skenbart, det är en sak för sig.

Men oaktadt detta öfverspringande af en led i bevisföringen, som synes hafva undgått alla kommentatorers uppmärksamhet, eger det omhandlade stället största betydelse för den sakliga uppfattningen af Platos idélära. I så tydliga ordalag, som väl är möjligt, tillskrifver nämligen Främlingen här τὸ παντελῶς ὄν, det allfullkomliga eller det absolut varande, *rörelse, lif, själ och tanke* och får denna sats medgifven af Theaitätos.[1] Rörelsen och lifvet sammanföras här å ena sidan såsom närmast beslägtade, hvilket särskildt framgår af Främlingens fråga: »skola vi säga, att det absolut varande, *ehuru lefvande*, står alldeles orörligt?», hvilket förslag af Theaitätos förkastas såsom den största orimlighet. Å andra sidan höra själ och tanke eller förnuft naturligen tillsammans. Då nu τὸ παντελῶς ὄν måste betyda idéverlden — i enlighet med dialogens språkbruk för öfrigt och med utgångspunkten för resonnemanget mot idéernas vänner, hvilken utgångspunkt är motsättningen mellan γένεσις och ἡ ὄντως οὐσία, och hvilka idévänner nyss karaktäriserats såsom de der hålla på ἀσώματα εἴδη såsom det sannt varande — så påträffa vi här bestämningar tillagda idéerna, som synas stå i en bestämd motsats dels mot deras annars så starkt framhållna oföränderlighet, dels mot hela den objektiva synpunkt, ur hvilken de pläga bestämmas såsom tanke*föremål* eller ideella korrelat till vetandet. Vi skola något närmare skärskåda dessa frågor och till den ändan begynna med att taga en öfversigt öfver de vigtigaste härom framställda omdömen och meningar.

Zeller[2] utgår vid sin förklaring af vårt Sofistställe från

---

att så upplösa sambandet mellan idérörelsen och dessa attributer. Hvad som verkligen *icke* logiskt sammanhänger, men i hvarje fall af Plato så framställes, det är den passiva och den aktiva rörelsen. Men för denna senare inträder det absolutas aktivt-psykiska bestämdhet blott såsom ett konkretare och reellare uttryck: κινεῖσθαι-πάσχειν = γιγνώσκεσθαι och κινεῖν-ποιεῖν = γιγνώσκειν.

[1] Denne betecknar påståendet, att det absolut varande hvarken skulle lefva eller tänka, såsom en δεινὸν λόγον.

[2] Die Philosophie der Griechen, 2:dra delen, 1:sta afd., 4:de uppl., s. 696—698. Jfr ock Lagerlöf, s. 103 ff.

antagandet af tvenne, ur olika källor härflytande reflektioner hos Plato, hvilka skola korsa och motverka hvarandra. Enligt den ena bestämmas idéerna såsom den oföränderliga och öfversinnliga verklighet, till hvilken de sinnliga tingen hafva sina urbilder förlagda, och genom hvilkas efterliknande de ega det relativa mått af sanning och vara, som dem tillkommer; enligt den andra tillerkänner Plato idéerna kausalitet såsom verkande orsaker och krafter. I ena fallet ställas de under tecknet af begreppet *vara,* i det andra af begreppet *kraft.* Ur den ena synpunkten är verlden hvad hon är genom delhafvande i de ouppkomna, oförgängliga och i hvarje afseende oföränderliga idéerna, ur den andra är verlden en produkt af det verksamma förnuftet. Zeller skiljer alltså mellan hvad han kallar ett *ontologiskt* och ett *ätiologiskt-dynamiskt* betraktelsesätt af idéerna, hvilka båda äro föranledda af de tankeserier, som leda upp till idéläran och derför båda hafva sitt relativa berättigande. »Als das Beharrliche im Flusse der Erscheinung und als der Gegenstand des begrifflichen Erkennens mussten die Ideen allem Wechsel und aller Veränderung entrückt werden; da sie aber andererseits das wahrhaft Wirkliche und die letzte Ursache der Dinge sein sollten, das höchste Sein aber nicht ohne Vernunft, und die wirkende Ursache nicht ohne Thätigkeit und Bewegung gedacht werden kann, so müssen ihnen, scheint es, auch diese beigelegt werden. Wie sich aber dieses beides vereinigen lässt, wie es möglich sein soll, das Unveränderliche sich zugleich als bewegt, die Gattungen der Dinge als lebendige und vernünftige Wesen zu denken, lässt sich nicht absehen, und hat auch Plato nicht gezeigt. Kam aber die ontologische Auffassung mit der dynamischen einmal in Streit, so musste sie diese nothwendig zurückdrängen, da die ursprünglichen Motive der Ideenlehre nur in ihr lagen und sie allein dem Grundbegriff der Ideen, wonach sie die Gattungen der Dinge sind, entsprach. Es ist daher vollkommen begreiflich, wenn Plato von dem im Sophisten gemachten Versuch, den Ideen Bewegung, Seele und Vernunft zuzuschreiben, in der Folge mehr und mehr zurückkam — — — —. So wenig auch dieser Sachverhalt für die Unächtheit des Sophisten beweist, so deutlich geht doch aus demselben hervor, dass dieses Gespräch nur Platos früherer Zeit ange-

hören kann, da es unter allen, welche der Causalität der Ideen erwähnen, mit dem Versuch, diesen unmittelbar Vernunft und Seele beizulegen, von der letzten Form der Ideenlehre, der durch Aristoteles bezeugten, am weitesten abliegt.»

Vid Zellers uppfattning i denna fråga äro alltså två ting väsentligen att observera. Först att Sofistens lära om det absolut varandes rörelse och förnuftighet skall sättas i förbindelse med det åskådningssätt, enligt hvilket idéerna utöfva kausal inverkan på sinneverlden. Vidare att denna lära betecknar en förskjutning af idéläran åt ett för densamma från början främmande håll, men att denna riktning under idélärans senare utveckling blifvit hämmad, och idélärans utveckling alltså återförd i sitt gamla spår.

Om Zeller i den anförda läran i Sofisten ser en verkan af en mot den ursprungliga tendensen stridande och sekundär, men likvisst ur Platonismens historiska ställning fullt förklarlig tendens, så ser *Bonitz* deri en ohöljd motsägelse.[1] Utgångspunkten för Bonitz bildar härvidlag den förutsättning, att den sida i erfarenheten, som först gaf anledning till att antaga objektiva idékorrelat till uppfattningen, var tingens qvalitativa *'hvad'*, men icke deras existentiella *att* och formala *'huru'*. »Dass nun Platon als Ideen nicht nur τὸ καλόν, τὸ ἀγαθόν u. s. f., sondern auch τὸ ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό, also *ohne* ein bestimmtes Was, *welches* sei, aufstellt, überschreitet selbst den Bereich dessen, was aus seinen Prämissen sich ergibt.» Denna stegring af den existentiella realiteten, d. v. s. af varat, till en idé (af τὸ εἶναι till τὸ ὄν) må kunna *förklaras* deraf, att varat med qvalitetsbegreppen delar abstrakthetens kännemärke, och af det grekiska språkets relativt låga utvecklingsgrad, hvilken icke medgaf fullt adeqvata uttryck för abstraktioner. Men *rättfärdigas* ur idélärans förutsättningar kan den icke. »Dadurch nun, dass das Sein oder das Seiende selbst als eine der Ideen gesetzt wird, ergibt sich sogleich für die Ideenlehre eine Modification, welche man unmöglich als blosse Synonymität zweier Ausdrücke betrachten kann. Während nämlich einerseits der Inhalt eines

---

[1] *Platonische Studien*, 3:dje uppl., Berlin 1886, s. 201—206. Jfr Lagerlöf, s. 104 ff.

jeden Begriffes, weil Objekt des Erkennens, darum an sich ist, kommt ihm anderseits das Sein aus seiner Gemeinschaft mit der Idee des Seienden, und die ihm an sich zugeschriebene Realität wird dadurch eine bedingte, aus der Beziehung zu einer andern Idee entlehnte.» Ideernas förbindelse med hvarandra inskränkes emellertid icke till hvar och ens samband med idén *vara*, utan, fortsättande på den inslagna vägen af hypostaserande af andra begrepp än dem, som uttrycka den rena beskaffenheten, intager Plato i sin idéverld hela systemet af de formalbegrepp, som uttrycka begreppens inbördes logiska förhållanden. »Werden die logischen Verhältnisse unter den realen Begriffen als wirklich vorhanden anerkannt, so erhalten sie, als allgemein begrifflich gedacht und als Objekt eines Wissens, die gleiche reale Bedeutung wie die Begriffe selbst; also Identität, Verschiedenheit u. s. f., welche das Verhältnis unter Begriffen bezeichnen, sind ebenso etwas Seiendes, wie der Inhalt selbst derjenigen Begriffe, deren Verhältnis sie bezeichnen. Die logische Frage nach dem Verhältnisse der Begriffe unter einander wird zu der ontologischen über die Gemeinschaft der seienden Dinge, über die κοινωνία τῶν γενῶν.»

Åt denna κοινωνία gifver Bonitz på denna punkt en egendomlig vändning. Då nu, så resonnerar han, det varande är en af de reala idéerna och hvarje idé är genom sin delaktighet i varats idé, så hafva de sinsemellan mest motsatta idéer, såsom skönt och fult, rörelse och hvila o. s. v., lika stor del i varats idé, enär hvardera *är*, och, å andra sidan, '*da in der Gemeinschaft Gegenseitigkeit liegt'*, måste varats idé, oaktadt i sig hvarken ful eller skön, rörlig eller hvilande o. s. v., ***kunna*** vara både det ena och det andra. Motsatta idéers delaktighet i varat innebära den nödvändiga möjligheten (δύναμις) för detta senare att antaga motsatta karaktärer. Denna möjlighet för varat af gemenskap (δύναμις κοινωνίας) med hvarje under dess omfång fallande idé förtätas nu af Plato till en real egenskap åt varat! »Und so ergibt sich, dass die *Ideen* zu *Kräften* werden, und es begreift sich, dass sie in rascher Folgerung als *lebendige Kräfte* gesetzt werden (δυνάμεις).» Och så öfverflyttas samma motsats, som dref Platos tanke ut öfver sinneverlden, på idéerna sjelfva.

Till sist hänvisar Bonitz till Zellers förklaring af motivet till denna nya gestalt af idéläran i Sofisten och accepterar äfven för sin del Zellers synpunkt härvidlag, nämligen att idéerna förvandlats till lefvande krafter i verldsförklaringens intresse, hvilket i första hand kräfde ett närmande af idéverld och sinneverld till hvarandra.

Hos *Ribbing*[1] är i detta sammanhang väsentligen att observera hans identifikation af κίνησις med κοινωνία. Hvad som emellertid är i hög grad egnadt att försvåra uppfattningen af Ribbings ståndpunkt är den säregna betydelse han ger åt κοινωνία, och hvilken omedelbart sammanhänger med den ställning i den Platonska filosofiens utveckling, dialogen Sofisten enligt honom intager. Κοινωνία betyder här enligt Ribbing '*tingens*[2] ömsesidiga, aktiva och passiva, bestämdhet'. Den är den förbindelse och det sammanhang mellan tingen, d. v. s. inom universum eller τὸ πᾶν, som betingar vetandets allmänna möjlighet, och, då detta sammanhang eger rum genom eller förmedlas af tingens allmännaste (formella) bestämningar, får κοινωνία i Sofisten betydelsen af tingens sammanhang i och genom dessa bestämningar eller af ett formellt verldssammanhang. Besinnar man nu vidare, att dessa allmännaste bestämningar, sidor, predikater icke blott ingå i tingen, utan äfven, för att kunna sammanbinda dem till ett helt, sjelfva med hvarandra kommunicera, i det att de inom sig bilda ett formellt system af bestämmande och bestämdt, så kommer κοινωνία i *andra* hand att betyda de formellt fattade ideernas inre samband eller deras sammanslutning till ett formellt system. Men i Sofisten framträder aldrig idésammanhanget på annat sätt än mot bakgrunden af de ting, som idéerna forma och regelbinda till κόσμος, d. v. s. κοινωνία τῶν ἰδεῶν i Sofisten är aldrig något sjelfbestämdt och inre, utan alltid det i sig icke-ideellas sammanhang i och genom idéer. Först i *Parmenides* skall den absoluta synpunkten för betraktandet af idéerna och deras κοινωνία framträda och göra sig gällande, först der skall idéundersökningen hos Plato bortstöta sitt språngbräde, sätta

---

[1] *Idéläran*, s. 178—181. Se framför allt not 5, s. 179.

[2] Kursiveringen är gjord af mig.

sig för och sluta sig inom sig sjelf och blifva varse idéernas absolut sjelfständiga realitet och sjelfbestämda sammanhang.[1]

Jag kan icke neka mig nöjet att här något utförligare sysselsätta mig med dessa synpunkters differentiering hos Ribbing: denna sammanhänger också nödvändigt med den rätta uppfattningen af hans κοινωνία och dermed också af κίνησις på vårt Sofistställe. Men till den ändan måste jag ock något ingå på *det hela* af hans uppfattning af Platos idealism, hvilket jag både anser vara af vigt för utredningen af vårt speciella thema och derutöfver nyttigt och intressant, försåvidt en sammanträngd vy dermed vinnes öfver en storslagen och genial, lärd och ingående, om ock i betydligt hög grad konstruktiv Platoframställning, hvars upphofsman tyvärr genom sin otympliga periodbildning och sitt invecklade interpunktationssystem snart sagdt gjort allt för att dunkelt *säga* hvad han klart har *tänkt*.

Af de historiska elementer, hvilka Aristoteles i sin *Metafysik*[2] uppräknar såsom förutsättningar för Platonismen, tilllägger Ribbing, i likhet med Zeller, den Sokratiska begreppsbildningen största inflytandet. Af det Sokratiska 'länkandet af uppmärksamheten på definitionerna' har den Platonska spekulationen fått sin allmänna form och sin vetenskapliga hållning bestämda. Härifrån hemtar Plato sin formella apparat — definition, dialektik — hvilken han sjelf i flera afseenden riktar och utbildar – division, hypotetisk begreppspröfning m. m. — och med hvars hjelp han sedan uppför sin *idélära*. Inom idélärans inre utveckling skiljer Ribbing mellan trenne väsentligt olika stadier, hvilka stadier i det stora hela också beteckna tre olika skriftställareperioder och tjena såsom rättesnöre vid sorteringen af Platos skrifter, det »analytiskt-regressiva» *till* idéläran eller idélärans genesis, den fullt utbildade *idémetafysikens*, och det »syntetiskt-progressiva», som ger verldsförklaringen

---

[1] Med all möjlig tydlighet framhåller Ribbing i sin Idélära, s. 203, skillnaden i synpunkt mellan Sofisten och Parmenides. Den går för öfrigt som en röd tråd genom hela redogörelsen och värderingen af dessa dialogers innehåll, om också Ribbings svåranalyserade perioder ofta bortskymma hans mening.

[2] 1:sta boken, 6:te kap.

ur idéerna.[1] Det regressiva språnget till idélärans metafysik låter han Plato företaga från två utgångspunkter: en praktisk och en teoretisk. Vid den praktiska utgångspunkten möta två hvarandra ytterst nära liggande frågor, nämligen efter den *sanna dygden* och det sannt *goda*. Hurudan skall dygden vara för att vara en sannt mensklig fullkomlighet, icke blott naturanlag och vana? Hurudant skall det goda vara för att vara ett sannskyldigt godt, något som *är* godt (ἃ βούλεταί τις) och icke blott *synes* vara det (ἃ δοκεῖ τινι)? Svaret på dessa frågor vinner Plato genom kritiska undersökningar af den s. k. ofilosofiska dygden och det slags goda, som menniskorna i allmänhet eftersträfva, och lyder det i korthet så: den verkliga dygden är *vetande* om det goda, och detta goda utgöres af ett *osinnligt innehåll i själen*, hvilket innehåll här röjer sig under gestalt af vissa dygder såsom olika former af vetande och sidor hos dessa. Dygden, som är subjektets fullkomlighet, blir tillika, från objektiv och reell synpunkt, det goda sjelft. I begreppet af ett andligt och varaktigt godt, som skänker själen helsa och harmoni (med sig sjelf och med det gudomliga), mynna de förberedande etiska undersökningarna ut. Ett sådant godt måste vara det högsta eller *fullkomliga* goda (τέλεον) och det *fullständiga* goda (ἱκανόν). Men inom de enbart etiska undersökningarnas ram framträder ännu intet sådant i och för sig taget absolut godt, utan endast godt i en subjektiv och relativ form, i och med hvilken det visserligen hänvisar på och fordrar det absolut goda, men likväl icke betecknar och innebär den fulla närvaron deraf. Det etiskt goda är blott en form och derför ock i det hela blott en fordran och ett behof, så länge be-

[1] Jfr Iděläran, s. 229, och märk för öfrigt hela gången i hans framställning, hurusom han först med ledning af dialogerna *Protagoras*, *Gorgias*, *Theätet*, *Sofisten* och *Parmenides* jemte flera andra, som framträda »i indirekt form» och med »kritisk-polemisk behandling» af historiskt föreliggande åsigter och sedan med ledning af *Staten* och omkring den grupperade dialoger — såsom *Symposion*, *Phädon*, *Philebus* och *Timäus* — hvilka i öfvervägande positiv eller dogmatisk form utföra framställningen af samma innehåll, genomlöper den nämda rytmiska serien.

Jfr f. ö. Rbgs framställning af Plato i sina *Grundlinier till Filosofiens Historia*.

greppet af dess realitet i och för sig tagen icke blifvit funnet. Det är det goda från *en* sida, men icke just hvad det skulle vara, det i hvarje afseende fullkomliga och fullständiga goda, förrän det blifvit fattadt och determineradt ur synpunkten af en verklighet i och för sig.[1] Beviset för det sannskyldigt goda i etisk mening kräfver, att en osinnlig och af menniskan oberoende verklighet, vid hvilken det subjektivt goda kan stödja sig och hvarigenom det vinner fullständighet, kan uppvisas. Till att lemna bevis för denna osinnliga verklighet skickar sig nu Plato i sina kunskapsteoretiska och fenomenologiska undersökningar, af hvilka de förra väsentligen utföras i *Theätet* och de senare i *Sofisten.* Enligt Ribbing ledes Plato öfver från sina etiska undersökningar till undersökningar om kunskapen och det varande väsentligen af behofvet att komma till en realitetsbestämning af det goda. Detta realitetsbestämmande af det goda sker nu ur tvenne icke koordinerade, men organiskt ur hvarandra framgående synpunkter. Det organiska sambandet mellan synpunkterna betingas deraf, att de båda äro sidor af en och samma hufvudsynpunkt, synpunkten af vetandets förutsättningar. Då nu dygden till sin subjektiva karaktär i de etiska undersökningarna blifvit bestämd just såsom *vetande* och det goda såsom vetandets osinnliga och konstanta innehåll, så framträder redan häri eller i karaktären af att utgöra en sammanhängande undersökning af vetandet från olika sidor det inre enhetsbandet mellan den Platonska filosofiens hufvuddelar. Sitt allmänna begrepp om vetandet har Plato väsentligen ärft från Sokrates begreppsbildningslära och utbildat i och under sina etiska analyser under den Sokratiska perioden af sitt författareskap. De derpå följande undersökningarna hafva den hufvuduppgiften att utreda detta till sina allmänna och formella karaktärer fastställda begrepps subjektiva och objektiva förutsättningar. De utgöra derför, å ena sidan och först, en *vetandets psykologi* och, å andra sidan och derefter, en *vetandets fenomenologi.*[2] Genom hvilket uppfattningssätt

[1] Jfr Idéläran, sidd. 79—81, 97 f.

[2] Dessa termer äro af min fabrik, liksom hela denna framställning är i tämligen hög grad koncentrerande och tillika parafraserande. Min redogörelse är i första rummet afsedd för dem, som studerat Ribbing och

vinner menniskan vetande? Och: huru måste kunskapsföremålen vara beskaffade för att vara vetbara? Differensen mellan dessa synpunkter skiljer väsentligen undersökningen i Theätet[1] från den, som utföres i Sofisten.[2] I den förra gäller frågan kunskapens form, i den senare objektets för kunskapen.[3] Det

---

sökt sätta sig in i hans tankegång. Derför är jag icke angelägen om att ständigt bruka verba formalia — så mycket mindre som just uttryckssättet hos Ribbing är den svåraste nöten att knäcka! — eller att späcka framställningen med alltför talrika hänvisningar till hans text. Hvem som känner hans idélära mera än de visu och ex auditu kan ytterst lätt sjelf återfinna beläggställena till mitt koncentrerade och resonnerande referat. Blott till vigtigare ställen lemnas pligtskyldigast hänvisning, såsom t. ex. nu strax i det följande.

[1] Idéläran, s. 102, 160 och flerestädes.

[2] Idéläran, s. 160, 162 och 192.

[3] Det är sjelfklart vid en undersökning af en och samma sak från olika sidor, att öfvergången från den ena sidan till den andra måste vara kontinuerlig — utan språng och skarpa motsättningar, ja, i förstone rent af omärkbar. Ribbing angifver också detta ganska tydligt med afseende på ifrågavarande undersökningar af Plato, då han — s. 192 — framhåller, hurusom den förra äfven inledes på spörsmålet om »det verkliga såsom innehåll för kunskapen eller för medvetandet verkligt» och besvarar detta spörsmål med det allmänna svaret, »*att* i hvarje varande, utom de sinnliga bestämningarna, ett endast med tänkandet fattbart och oföränderligt ingår och är det, som i hvarje fall deri utgör hvad som egentligen *är* och vetes», medan den senare undersökningen, den objektiva betraktelsen, jemte den nämda insigten, tillika uppvisar, »*huru* idéerna såsom ett sjelfständigt varande i allt verkligt äro, eller», på samma gång, »enligt sjelfva formen och sättet för tänkande och utsägande af någontings verklighet, visar, att denna består i de former och konstanta bestämningar (γένη καὶ εἴδη), som i hvarje fall tänkas och utsägas om det varande» o. s. v. Häraf framgår tydligt, att dessa undersökningar för Ribbing till sitt föremål delvis sammanfalla, nämligen försåvidt, som de båda i viss mon afse kunskapens innehåll, men, å andra sidan, dock kunna bestämdt isärhållas med afseende på undersökningens fortskridande och derför också med afseende på resultatet. Den förra föres nämligen icke längre än till idéers eller osinnliga psykiska bestämningars *närvaro* i kunskapsinnehållet såsom villkor för dess begriplighet, medan den senare närmare utför, *huru* idéerna i kunskapsinnehållet ingå och der förhålla sig till hvarandra. Om nu sedan den förra analysen af Ribbing beskrifves såsom riktande sig på kunskapsinnehållet eller på det förnumna såsom i hvarje fall involverande idéers närvaro såsom psykiska bestämningar, och den senare såsom riktande sig på det varande, försåvidt detsamma, »*enligt sjelfva formen och sättet för tänkande och utsägande af någontings*

är en gifven sak, att, då Plato jakar kunskapens möjlighet svaren på dessa båda frågor måste blifva sinsemellan samstämmiga, och att dervidlag objektets beskaffenhet måste rätta sig efter den sanna kunskapens. (Det är endast vid den lägre uppfattningen och kunskapen, vid *meningen*, som objektet beherrskar subjektets uppfattningssätt och derpå trycker sin prägel af ovisshet och tillfällighet, medan det deremot förhåller sig alldeles tvärtom vid den högsta vissheten och nödvändigheten: Platos idévärld är också rent af en konstruktion efter sanningens, d. v. s. visshetens och vetbarhetens, fordringar såsom måttstock.)[1] När Plato i och under de historiskt-kritiska resonnemangerna i Theätet analyserar kunskapens visshet och i likartade resonnemanger i Sofisten tingens vetbarhet, så sammanböja sig båda dessa analyser, utan våldförande af tingens objektiva natur, till kongruens i och med läran om *idéer* såsom både visshetens och vetbarhetens gemensamma grund. Liksom ingen medveten och sann uppfattning är möjlig utan ett själens omedelbara, organlösa refererande till tingens väsen, hvarigenom hos dem fattas deras oföränderliga *enhet* i mångfalden af vexlande qvaliteter och *deras rena, oblandade vara* i alla orena motsättningar mellan eller blandningar af stridiga elementer,[2] så måste vi å andra sidan säga tingen ega sin vä-

---

verklighet», bestämmes såsom ett helt af idéella former, så kan detta icke betyda, att den ena analysen är af enbart psykologisk natur, medan den andra är af kunskapsteoretisk, utan måste betyda, om det öfverhufvud skall kunna ega *någon* betydelse, att båda äro kunskapsteoretiska, fastän synpunkten kontinuerligt öfvergår från att vara subjektivt-kunskapsteoretisk till att blifva objektivt-kunskapsteoretisk (från en undersökning om vissheten till en dylik om vetbarheten eller objektiviteten). Att detta uttrycker och återger Ribbings verkliga mening, det framgår för öfrigt alldeles tydligt af hans framställning af båda undersökningarnas resp. synpunkter s. 160, der 'synpunkten af *vetandets* begrepp och utveckling' ('som af Plato aldrig släppes ur sigte'), fixeras såsom den gemensamma utgångspunkten för deras differentiering och af hvad som s. 161 yttras om »det af Plato städse bibehållna sammanhanget mellan den subjektiva och den objektiva sidan af idélärans utveckling», hvarigenom de båda undersökningarna sammanfattas såsom »sammanhängande stadier af *en* fortgående demonstration och determination af idéerna.»

[1] Denna parentetiska anmärkning står helt och hållet för förf.:s egen räkning.

[2] Jfr sidd. 129—131, 267 f.

sentliga bestämdhet (sin οὐσία) genom den παρουσία af de γένη καὶ εἴδη, hvilka formaliter utgöra ett ἀσώματον καὶ νοητόν hos dem och realiter konstituera den δύναμις, hvarigenom de ega bestånd (makt att verka och lida).[1] Hvad som nu bestämdt röjer den objektiva undersökningens (i Sofisten) framsteg utöfver den subjektiva (i Theätet), det anknyter sig närmast till detta begrepp af δύναμις, hvilket Ribbing anser vara det reala och koncentrerade uttrycket för tingens idéella bestämdhet (vetbarhet). Tingen äro till och fortbestå genom *kraft*, kraften är *idé*, och idén röjer sin kraft deri, att den bestämmer andra idéer (»verkar») och af dem blir bestämd (»lider»).[2] Idéerna äro enligt Ribbing »krafter» försåvidt som de utgöra ett system af logiska relationer — mellan logiska subjekter och predikater. Tillämpadt på idésystemet, betyder begreppet δύναμις κοινωνία τῶν γενῶν, men såsom sådan κοινωνία innebär δύναμις ingen γένεσις, intet sinnligt blifvande eller förändring. Att δύναμις emellertid, från en annan sida sedd, kan sägas innebära förändring, det nekas icke. Såsom nämligen varande kraften *hos* det som förändrar sig eller det sinnliga kan densamma väl betecknas såsom »succession», men naturligen icke ur logisk synpunkt eller såsom idéell form. Genom den logiska renhet, som just utmärker den idéella formen i jemförelse med den sinnliga, äro all föränderlighet och all i föränderligheten inneboende reell motsättning eller strid mellan motsatta element upphäfda. Derför är κοινωνία τῶν γενῶν (hos Ribbing) fattad såsom ett helt af logiska åtskillnader och likheter utan real motsättning och föränderlighet. I detta system kan *allt* upptagas, om det blott logiskt renas, så att det hvarken inom sig sjelft eller i förhållande till annat blir vexlande eller motstridigt: dit hör »rörelsens» idé, men utan föränderlighet, och det ondas begrepp utan att vara ondt (!)[3]

Emellertid — denna idéella förbindelse i Sofisten må väl *objektive-formellt* vara och *objektive-reellt* förutsätta ett sammanhang mellan idéerna inbördes, den är der likvisst, enligt Ribbing, icke undersökt och bevisad i en immanent betraktelse af idé-

[1] Jfr sidd. 165—178.

[2] Sidd. 178 ff.

[3] S. 180, 1:sta noten.

erna för sig sjelfva, utan endast i en erfarenhetsanalys af det gifna, för hvilken den endast kan framträda såsom ett tingens idéella sammanhang med hvarandra. Fullt tydligt uttrycker Ribbing karaktären af κοινωνία τῶν γενῶν i Sofisten såsom en »det relativas kommunikation med det absolut varande».[1] I öfverensstämmelse härmed måste då genitiven τῶν γενῶν fattas såsom en genitivus objectivus (eller partitivus) och 'de sinnliga tingen' underförstås såsom egare af denna gemenskap. D. v. s. denna gemenskap betyder tingens delaktighet af idéerna, men icke idéernas relation till hvarandra. Till denna relation och dermed till en metafysisk betraktelse af idéerna höjer sig Plato först i *Parmenides.*

Den metafysiska utvecklingen af idéläran ger Ribbing så att säga i trenne ansatser. I Parmenides skall Plato hafva uppvisat idéernas *systematiskhet* såsom formen för deras *konkretion:* hvar och en är en generisk enhet i andra, men tillika, såsom varande en viss bestämd idé, eger den en mångfald andra idéer till sina bestämningar, och deras *idealitet* såsom villkor för att denna idéns mångfaldsbestämdhet icke skall leda till en reell splittring och dermed hand i hand gående logisk motsägelse.[2] Detta resultat skall framgå ur den dialektiska behandlingen af begreppet τὸ ἕν i den svårfattliga andra delen af Parmenides, hvilken »dialexis *in abstracto* innefattar det positiva och egentliga utförandet af idéläran».[3] »Det Ena uttrycker den första synpunkt, hvarifrån hos Plato ideen framträder och göres gällande såsom någonting utom (χωρίς) det sinnligt gifna».[4] Men utan »en enhet, som tillika innefattar flerhet», har intet framsteg skett utöfver Eleatismen. Endast en sådan enhet kan i sanning vara absolut. Det rationella vara, hvars nödvändighet Eleaterna ådagalade, fattades på ett fysiskt och abstrakt sätt. Att undanrödja de motsägelser, som vidlåda en så fattad enhet, är Platos uppgift i Parmenides. Detta sker genom att öfverflytta enheten från den sinnliga erfarenhetens medium till begreppets osinnliga, der *mångfald icke innebär delning och motsägelse.* Då nämligen begreppen om

[1] S. 203.
[2] S. 215.
[3] S. 211 f.
[4] S. 212.

det gifna hafva uppvisats såsom det i sanning varande — hvad hvarje gifvet verkligen *är* anges af och innehålles i dess begrepp — och begreppen kunna ingå i hvarandra utan att hvart och ett uppger sin sjelfständighet såsom ett visst och bestämdt, ja, tvärtom deras systematiska sammanhang med hvarandra endast utgör ett nödvändigt uttryck för och en nödvändig följd af hvarje enskildt begrepps sjelfständighet för sig taget (ett begrepp har innehåll eller är något bestämdt genom andra begrepp, som äro dess bestämningar), så är i begreppens idéella enhet och mångfald (systematiskhet) det absoluta till sin form funnet. Deri ligger nämligen begreppet af en verklighet, som på en och samma gång är fullkomligt sjelfständig genom att alltigenom vara sjelfbestämd och tillika fullständigt konkret genom att upptaga allt annat såsom momenter i sitt eget sjelfbestämda innehåll.[1] Den κοινωνία τῶν γενῶν, som i Sofisten blott hvilar på det empiriska vetandets och de gifna tingens underlag, är i Parmenides förvandlad till en idéernas inre συμπλοκή med hvarandra på grund af idéernas eget begrepp och väsen (eller, närmast, på grund af *enhetens* begrepp) och är det filosofiskt-dialektiska vetandets eviga objektiva korrelat. Begreppet κοινωνία innebär i sista hand idéernas fullständiga bestämdhet, och denna fullständiga bestämdhet är uttrycket för hvar och en idés sjelfständighet.[2]

Den andra ansatsen till en idémetafysik göres i *Staten* i och med läran om *det godas idé*, hvilken egentligen innehåller »hvad vi hos Plato finna af och om en systematisk framställning af idéläran.»[3] För vårt närvarande ändamål är tillräckligt att ur Ribbings framställning uttaga följande: att den högsta idén betecknas såsom det godas idé beror mindre på en i denna idé immanent nödvändighet, än på den relativt tillfälliga synpunkt, den praktiskt-etiska, hvarifrån undersökningen i Staten är utförd (man kommer lättast och 'åskådligast' till insigt i behofvet af något absolut ur praktisk synpunkt: såsom varande det högsta goda eller yttersta ändamålet); att nödvän-

[1] Jfr här speciellt not 2, s. 215, f. ö. hela passagen sidd. 210—220.

[2] Jfr s. 289.

[3] S. 291. Angående Ribbings uppfattning af Platos lära om det godas idé jfr hela partiet 290—295.

digheten af en »högsta» idé, såsom idéernas enhet, med samma stringens följer ur idéernas mångfald, som verkligheten af hvarje särskild idé utgör en nödvändig förutsättning för hvarje med idén lika benämd sinnlig mångfalds vara och vetbarhet (liksom alla träd äro till och vetas genom trädets idé och deri hafva måttet på sin fulländning såsom sådana, så förutsätta alla idéer, såsom de närmaste grunderna och ändamålen för det gifna, sjelfva en högsta idé såsom sin yttersta grund och såsom sitt högsta mått, hvilken idé då är idén om det absolut eller metafysiskt goda); denna högsta idé är grund både till allt varande och allt vetande, men är till sitt begrepp ej uttömd hvarken genom det ena eller det andra, utan står öfver båda 'i värdighet och kraft'.

Den metafysiska bilden af idéerna blir hos Ribbing fullfärdig genom *konklusioner*, hvilka han anser sig berättigad och nödgad att draga ur de Platonska premisser, som föreligga i de af Plato sjelf utförda dragen af idélärans metafysik.[1] Dessa konklusioner, som blott skola utgöra och innehålla en närmare precisering af den historiska Platonismen, gå ut på den »högsta» idén såsom i sig innefattande allt vara, både hos de öfriga idéerna och hos de sinnliga tingen, och dermed såsom den enda egentliga metafysiska principen hos Plato. Denna idé är idésystemet in concreto, eller: genom denna idé bilda idéerna ett reellt system. Af densamma äro alla öfriga idéer *former*. Om idéerna ur *logisk* synpunkt bilda ett formellt helt af genera

[1] Jfr här partiet 296—346.

Det torde knappast vara nödigt framhålla, att jag vid mitt återgifvande af det resultat, hvartill Ribbing i sina slutsatser kommit, sökt klara hans uttryck till full bestämdhet utan att på något sätt vilja öfverdrifva hans mening samt att jag i det följande, då jag låter den Boströmska personlighetsfilosofien blicka fram bakom den Plato-Ribbingska idéläran, öfverskridit *ordalydelsen* i hans 'Platos ideelära', men likväl alldeles bestämdt anser mig hafva hållit mig inom hans *verkliga* åsigt. Detta sista bevisas af den evidenta likheten mellan Boströmianismen och den Plato-Ribbingska idéläran, sådan denna af Ribbings framställning i hans hufvudarbete framgår, af Ribbings koncisa framställning af idéläran i *'Grundlinier till filosofiens historia'* (sidd. 82 f.) samt af den påfallande öfverensstämmelsen mellan Ribbing och Boström i uppfattningen af idéläran, hvilken senare alldeles obestridligt färgat Platos filosofi med sin egen. Jfr *Boströms skrifter*, Edfeldtska samlingen, II, s. 22. Upsala 1883.

och species, i hvilket den 'högsta idén' är den identiska enheten, under hvars omfång alla de öfriga falla, så sammansluta de sig ur *»ontologisk»* till ett reellt helt, i hvilket den högsta idén *innehåller* alla de öfriga såsom sina former eller hvilken med detta reella hela sjelft sammanfaller. De 'lägre' idéerna utgöra alla positioner eller sättningar af den högsta i en viss form. Men i förhållande till *hvarandra* ega dessa former icke blott positiv, utan ock negativ bestämdhet: emedan hvar och en är *en viss bestämd* form, utesluter han andra (har i sig 'oändligt mycket icke-vara'), men emedan hvar och en å andra sidan är en viss bestämd *idé*, så eger han den idéella bestämdhet, som utgör förutsättning för allt tänkande och vetande, eller är bestämd genom att ega andra såsom sina bestämningar (har i sig 'mycket vara'). Hela detta system nu af ideell — positiv och negativ — bestämdhet har sin grund i den högsta idén, och emedan sinnlighetens differens från idéverlden såsom en annan form för tillvaro sjelf endast i en idé har sin grund, men denna sista idé åter har sin grund i den högsta, så föreligger häri den allmänna möjligheten af sinnlighetens förklaring ur den högsta idén. Denna högsta idé är nu visserligen af Plato sjelf icke bestämd såsom personlig, men i Platonismens allmänna ståndpunkt ligger intet hinder för en sådan realitetsbestämning af dess väsen. Tvärtom skulle en sådan blott innebära den rätta utvecklingen i reell riktning af Platonismen. Skedde denna utveckling, då förvandlades med en gång de 'lägre' idéerna till den högsta personens eller Guds tankar och, i förhållande till hvarandra, till systemet af ändliga personligheter, som i Gud hafva sin grund. Med andra ord: det behöfves endast en reell potentiering af Platos idéverld för att densamma skall framstå såsom ett *Boströmskt personlighets-system.*

Innanför ramen af den fullfärdiga idéläran vinner alltså κοινωνία τῶν γενῶν betydelsen att vara den bestämdhet i förhållande till alla andra med afseende på vara och icke-vara, som hvarje idé eger genom den högsta, m. a. o. hvarje idés ställning i idésystemet såsom lägre eller högre bestämmes efter den högsta idén såsom mått. Eller: om idéläran *alldeles utöfver* Platonismens allmänna ståndpunkt och kapacitet, men motsägelselöst och

konseqvent utbildas till personlära, utmynnar begreppet af denna κοινωνία, hvarmed idéernas κίνησις enligt Ribbing sättes såsom alldeles liktydig, i de ändliga personligheternas nödvändigt bestämda ställning inom Guds idéverld.

Under framhållande af den interimistiska och blott för polemiskt ändamål använda definitionen på det varande såsom δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν och under opposition mot Zeller och Bonitz inskärper *Apelt* med eftertryck, att κίνησις, på det berömda Sofistställlet 248 E, blott står såsom uttryck för idéernas vetbarhet och deraf följande *andlighet.*[1] Definitionen på det varande har sin otvungna och oinskränkta tillämpning på det materiella och är af Plato här upptagen (troligen från Hippokrates) blott för att lägga ett gemensamt underlag under resonnemanget mot både materialister och 'idévänner'. Om nu emellertid materialisterna kunna helt placera sina kroppar på detta underlag, så stödja sig idéerna derpå så att säga blott med en enda kant. Materien 'steht voll und ganz, ohne Einschränkung unter den Gesetzen des ποιεῖν und πάσχειν, während das πάσχειν der Ideen nur ein Schatten des eigentlichen πάσχειν ist. Denn nur καθόσον γιγνώσκεται κατὰ τοσοῦτον κινεῖται διὰ τὸ πάσχειν (248 E)!»[2] Jag tillåter mig att anföra ännu ett annat yttrande af Apelt, som klart och fullständigt resumerar hans uppfattning af den omordade κίνησις:[3] 'Die angebliche Wirksamkeit der Ideen beschränkt sich auf das γιγνώσκειν und φρονεῖν, d. h. auf die reine Erkenntnissthätigkeit, ohne eine Spur schöpferischer Kraft, wie man sie aus dieser Stelle hat herauslesen wollen. Es fehlt ihnen durchaus die Voraussetzung dazu: das Vermögen des Wollens und Handelns. Die vielbetonten Worte 248 E sagen von einem schöpferischen oder thätigen Verhältniss der Ideen, des wahrhaft Seienden, gar nichts. Sie legen ihm nur νοῦς, ψυχή, ζωή, φρόνησις bei, und dies, wie sich gleich zeigen wird, so wenig im Widerspruch mit den Grundlagen der Idéenlehre, dass wir vielmehr umgekehrt den Plato grosser Inkonsequenz der Spekulation bezichtigen

[1] Se i hans *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1891, uppsatsen die Ideenlehre im Sophistes, sidd. 69—88.

[2] S. 73.

[3] S. 78 f.

müssten, wenn er ihnen diesen Eigenschaften vorenthalten hätte. Aber dadurch sind sie keineswegs in ein thätiges Verhältniss zur Erscheinungswelt gebracht. Ihre Thätigkeit ist die Thätigkeit des νοῦς, wobei man gar nicht nötig hat oder auch nur befugt ist an jene mystische und halb bildliche Bewegung zu denken, die dem νοῦς in den allerletzten Schriften Platos, im Timäus und den Gesetzen, zugeschrieben wird. Denn den Sinn dieser letzteren Art von Bewegung sich klar zu machen, ist zwar überhaupt kaum möglich, man müsste sich denn in Eine Art visionären Zustandes zu versetzen in der Lage sein, aber soviel sieht man doch, dass darunter nur ein thätiger, kein leidender Zustand zu verstehen ist, während die κίνησις im Sophistes beides umschliesst, γιγνώσκειν als ποιεῖν und γιγνώσκεσθαι als πάσχειν. Es ist klar, dass das Rätsel unserer κίνησις im Sophistes eigentlich nur im Ausdruck liegt. Denn jede eigentliche Bewegung ist selbstverständlich räumliche Bewegung. Eine solche kommt den Ideen nicht zu. Für die *menschliche* Auffassung alles geistigen Lebens ist aber selbst bei Anerkennung einer Geistigkeit, die über die Zeit ebenso erhaben ist wie über den Raum, die Vorstellung einer *zeitlichen Succession* notwendige Voraussetzung. Auf diese Vorstellung aber überträgt jede entwickelte Sprache in fast unvermeidlicher Metapher den Begriff der Bewegung. Es ist dies eine einfache Folge der Verwandtschaft der rein anschaulichen Formen Raum und Zeit. In diesem Sinne reden wir von einer Gedankenbewegung, redet Plato von einer Bewegung der Ideen. Und genau so könnte *Aristoteles* von einer Bewegung selbst seines über alle Bewegung erhabenen göttlichen νοῦς reden, wenn er der Metapher überhaupt nicht weit abgeneigter wäre als Plato. Den Platonischen Ideen kommt keine andere Thätigkeit zu als diesem göttlichen νοῦς des Aristoteles, nämlich die der Denkthätigkeit und keine andere Art des πάσχειν als diesem, nämlich das γιγνώσκεσθαι.

Wenn Aristoteles also die Bewegung aufs strengste von seinem göttlichen νοῦς ausschliesst, so thut Plato dies ebenso in Bezug auf seine Ideen und die Abweichung besteht rein äusserlich darin, dass Plato die metaphorische Bedeutung der κίνησις von der kyriologischen nicht ausdrücklich unterschieden

hat. . . . Sachlich genommen kommt seinen Idéen, bei gleicher Fähigkeit zu denken und erkannt zu werden, dieselbe Unbeweglichkeit zu wie der Gottheit des Aristoteles.»

Enligt Apelt betyder den δύναμις, hvilken Sofisten tillskrifver τὸ παντελῶς ὄν, dettas δύναμις τοῦ γιγνώσκειν καὶ γιγνώσκεσθαι, hvarmed går hand i hand dess κίνησις i betydelse af »*geistige Belebtheit*». Med denna lära om idéernas andliga, men på ett oföränderligt sätt verkande energi har Plato hvarken gifvit efter för en ny tendens, kämpande med den inom idéläran ursprungliga (Zeller), d. v. s. råkat i en inre motsägelse, eller har en vändning i den Platonska idéläran inträdt (Bonitz), utan befinner sig Plato på sin idéläras vanliga mark, hvarvid är att märka, att »nur die Äusserlichkeit des Ausdrucks, der Gebrauch der Worte κίνησις und δύναμις den Schein eines Abfalls von den sonstigen Bestimmungen der Ideenwelt erzeugt, der bei etwas eindringender Betrachtung alsbald zerrinnt».

Genom läran om κοινωνία τῶν γενῶν tillskrifves idéerna också just det mått af 'rörelse'förmåga och lif, som ligger i deras andlighet och δύναμις τοῦ γιγνώσκειν καὶ γιγνώσκεσθαι. »Diese Gemeinschaft der Geschlechter, die bei Plato durch einzelne Ausdrücke den Anschein erhält, als sei damit eine besondere Kraft- oder Willensäusserung gemeint, ist nichts als ein Ausdruck für die *ewig giltige*[1] Ordnung, in welcher die Ideen zu einander stehen. Dieser Ordnung sich *immerdar*[1] denkend bewusst zu sein ist die einzige Art von Kraft, wenn man es so nennen will, oder Bewegung, welche den Ideen zukommt: darin besteht ihre κοινωνίας δύναμις.»[2]

Denna ordning afspeglar sig emellertid blott fragmentariskt i vår menskliga kunskap. Successionen hos densamma och det mer eller mindre tillfälliga i det sätt, på hvilket vi i vår kunskap nå fram till de begreppsmässiga förhållandena, öfverflyttar sig i viss mon på idéverlden. Idéerna synas förbinda sig med hvarandra »nach Massgabe des sich vollziehenden Aktes unserer Erkenntniss.»[3] När vårt förstånd förbinder och skiljer begreppen, ser det ut, som om »die Ideen wie Geister

[1] Kursiveringen af mig.

[2] S. 85.

[3] S. 86, hvarifrån ock de följande citaten äro hemtade.

in dem τόπος νοητός herumspazierten, sich gegenseitig suchend oder fliehend.» »Es scheint von ihrem Willen abhängig zu sein, Verhältnisse einzugehen oder wieder aufzugeben, die doch an sich fest und unveränderlich sind», och från detta åskådningssätt stamma också vissa metaforiska uttryckssätt hos Plato, såsom t. ex. då han talar om idéerna såsom »viljande» 252 E (cf. 254 B och 256 B).

I likhet med Apelt tager också *Lagerlöf*[1] alldeles bestämdt afstånd från Zellers och Bonitz' förklaringar af vårt ställe i Sofisten, framhållande, att »de gjort gällande en synpunkt, som är främmande för framställningen i sjelfva dialogen». Liksom Ribbing och Apelt vill Lagerlöf förklara idéernas rörelse på ett rent andligt sätt och låter han denna andliga κίνησις ungefär sammanfalla med κοινωνία τῶν ἰδεῶν. Men han framhåller *icke*, såsom Apelt gör, idéernas *subjektivt*-andliga natur såsom Platos lära i Sofisten och låter icke deras δύναμις gälla såsom tillika tankeförmåga.[2] Tvärtom ligger tydligen till grund för hans uppfattning af idéläran den traditionella, Zeller-Ribbingska förutsättningen om den rent objektiva synpunkt, som alltigenom skall beherrska idéläran, enligt hvilken åsigt idéerna hvarken hvar för sig äro tänkande väsen eller bilda ett absolut, till idéverlden sjelft hörande tänkande väsens innehåll, utan af Plato uteslutande, så fort det varit fråga om strängt vetenskaplig präcision, skola hafva bestämts såsom tanke*föremål*. För Lagerlöf bilda idéerna och deras κοινωνία det »öfverjordiska korrelatet»[3] till våra begrepp och vårt i dömandets form försig-

---

[1] I sin förut af mig citerade skrift »Om dialogen Sofisten», som måste erkännas vara ett synnerligen förtjenstfullt arbete af den betydenhet, att det numera icke väl kan umbäras af någon, som vill intränga i Sofistens inre byggnad. Så betydelsefulla och så nya anser jag flera af Lagerlöfs tolkningar af denna dialogs hufvudställen vara.

[2] Lagerlöf talar, s. 105, om idékommunikationen såsom 'en fortsättning och konseqvent genomföring af den projektion eller transposition till en annan och himmelsk verld af vårt tänkande, hvars första steg' o. s. v. Det framgår emellertid alldeles tydligt ur sammanhanget, att hans mening med denna »transposition» af vårt *tänkande* icke kan vara en öfverflyttning på idéerna, i sig betraktade, af *tankeförmåga*, utan att ordet tänkande här begagnas såsom en annan vändning för *tankebestämdhet*.

[3] S. 106.

gående tänkande. Idéerna äro de eviga och oföränderliga, okroppsliga och andliga föremål, på hvilka *vi* tänka, de äro de objektivt-kunskapsteoretiska förutsättningarna för våra begrepps sanning, fattade såsom våra subjektiva begrepps reala och objektiva *motsvarigheter*. Detta är idélärans ursprungliga kärna och grundtanke, färdigbildad redan i de försofistiska dialogerna. Sofistens utbildningstillsats till idéläran har man att söka i en ytterligare utsträckning af analogien mellan vårt subjektiva tänkande och dess idéella föremål, en utsträckning, hvarigenom vårt tänkandes form af dömande öfverflyttas på idéerna såsom den inre gemenskap mellan dem, som till detta dömande bildar det objektiva korrelatet. Bevisningsgrunden för det berättigade i denna utsträckning lemnar nödvändigheten af full öfverensstämmelse mellan veta och vara, försåvidt varat skall kunna vetas. Det blir alltså en parallelteori i rationell form, som Lagerlöf tillskrifver Plato, i hvilken parallelism mot vissa våra psykiska bestämningar svarar — icke en serie fysiska fenomen, utan — en serie öfversinnliga Dinge an sich. Denna parallelism har i Sofisten erhållit sin fullständiga utbildning, som på intet vis strider mot, utan blott utgör ett fullföljande af den synpunkt, som från början beherrskar Platos hela problemställning, nämligen det varandes vetbarhet och villkoren derför.

Härtill vill jag nu lägga, att det i sjelfva verket förefaller, som om Lagerlöf skulle vilja drifva denna korrelationsteori ända till antagandet, att i den Platonska idéverlden försiggår en objektiv, sig alltid lika blifvande, alltså utan förändring timande rörelse, svarande mot vårt dialektiska tänkande. Motsvarigheten mot vårt dömande skulle då vara att söka *icke endast* i ett objektivt väsenssammanhang mellan idéerna (orsaken till att det ena begreppet om det andra kan utsägas, såsom predikatet om subjektet, skulle ligga icke blott deri, att den ena idén hade del i den andras vara), utan ock i en konstant rörlig relation mellan dem (i en öfverensstämmelse mellan idéernas objektiva rörelser, en sorts Platonsk harmonia præstabilita). Ett sådant föreställningssätt, som af Lagerlöfs framställning synes framgå, måste ha sin rot i antagandet af möjligheten af en rent andlig rörelse i ordets egentliga bemärkelse, en rörelse, som icke i någon mon

är bunden vid rumsåskådningen. Månne vi här våga sluta till hypnotisk inverkan från Hegelianismen?[1]

---

[1] Af Hegel smakar onekligen en sådan passus som denna, der det heter (s. 106), att »rörelsen hos idéverlden måste uppfattas i en andlig mening, såsom en logisk eller (i Platonisk betydelse) dialektisk rörelse, lik det menskliga tänkandets». Visserligen utlägges och determineras denna idérörelse sedan såsom hypostasen af »vårt (oföränderliga och orörliga) begrepp om rörelsen», såsom »en idé, identisk med sig sjelf, ett konstant vara och lika oföränderlig och evig som alla andra idéer». Men härmed är ju föga vunnet, då fråga är just om det *objektiva i sjelfva rörelsebegreppet* eller om *det objektiva korrelatet till vårt begrepp om rörelsen.* D. v. s. det är fråga om rörelsens sanna väsen, icke om en mer eller mindre subjektiv uppfattning deraf. Fastslås nu detta väsen såsom rörelsens idé, och kan och får man med denna idé icke förstå något annat än den för sig varande, reella rörelsen, oblandad med sin motsats, d. v. s. det lika och gemensamma i alla de erfarenhetsfenomen, som vi kalla rörelser, så skulle det väl involvera den apparentaste motsägelse, som är tillgänglig för mensklig uppfattning och i språk kan uttryckas, om man frånkände denna rörelse all rörlighet eller nekade den om sig sjelf. Den Platonska idén vill konservera den gifna erfarenhetsqvalitet, efter hvilken den i hvarje fall uppkallas, men bortstryker dess kroppslighet och föränderlighet, d. v. s. den vill konservera qvaliteten i oföränderlighetens och andlighetens former. Blir derför fråga om hvad rörelsens idé är, så uppstår den olösliga svårigheten att i oföränderlighetens form tänka hvad som endast såsom föränderligt öppnar sig för mensklig uppfattning. Den enda rimliga utvägen blir tydligen att söka rörelsens väsen i en *annan* idé än dess eget begrepp eller, öfver hufvud, att i en osinnlig qvalitet söka det sinnligas väsen: att behålla det sinnligas qvalitet, men söka deråt skänka en osinnlig form är tydligen en Sisyphusuppgift, hvilken i sjelfva verket må betecknas som Platonismens hufvudsvårighet, ja, grundomöjlighet. Här på vårt ställe behöfver emellertid denna sak icke bereda oss någon som helst svårighet, om vi nämligen, med Apelt, antaga, att ordet κίνησις af Plato är brukadt i en medvetet metaforisk bemärkelse och användt om idéerna blott i följd af svårigheten att i hvarje fall, äfven i anseende till ordalydelsen och uttrycket, utestänga från det oföränderliga och absoluta hvad som endast gäller om vår successiva och relativt tillfälliga uppfattning deraf. Men skall rörelsen här fattas i egentlig bemärkelse och gälla ett rent andligt föremål, då måste man tillgripa det metafysiska hjernspöket af en rörelse, som icke tillika på något sätt är knuten till rumsåskådningen och derför icke involverar förändring.

Man skulle känna sig frestad att, trots sakens inre svårigheter, likväl hålla för sannolikt, att Plato verkligen antagit ett objektivt rörelsekorrelat till vår successiva och åtminstone skenbart tillfälliga uppfattning af idéverlden, då man riktar sin uppmärksamhet på en sådan sammanställning som πάντα φερόμενα καὶ κινούμενα 249 B, der uttrycket för rörelsen erfarit en skärpning, och,

Efter Ribbings, Apelts och Lagerlöfs utredningar af vårt Sofistställe är man berättigad att förkasta Zellers och Bonitz' meningar om idélärans i Sofisten inkongruens med hennes framställande i andra dialoger. Intet förutsättningslöst studium af vår dialog kan leda till den förtolkning, enligt hvilken idéerna här blifvit skildrade såsom »schöpferische Mächte», inbegripna i verldsdaningens värf. Begreppet af deras rörelse är alldeles tydligt bundet vid det intresse, som ligger i att tillgodose villkoren för deras vetbarhet: κίνησις prediceras om idéerna, betraktade ur den synpunkt, att de utgöra ett vetbart ὄν. Såsom ett oeftergifligt villkor för deras vetbarhet (γιγνώσκεσθαι) ställes nämligen deras δύναμις, och det är endast och allenast i sällskap med δύναμις såsom vetbarhetens villkor, som κίνησις enligt vår dialog inkommer i idéverlden.

Den verkliga innebörden i idérörelsen är af Ribbing, Apelt och Lagerlöf angifven såsom κοινωνία τῶν εἰδῶν, och såtillvida instämmer jag fullt med dem. I närmaste sammanhang med rörelsen tillskrifver emellertid Plato idéerna också *lif*, *förnuft* och *själ*. Enligt de båda nämda svenske forskarne synas dessa biologiska, noologiska och psykologiska, m. e. o. subjektiva, predikat också helt och hållet täckas af begreppet κοινωνία τῶν εἰδῶν, icke betecknande något öfverskott deröfver. Allt lif, allt förnuft och all psykisk bestämdhet, som

---

framför allt, då man finner rörelsens motsats, στάσις, lika bestämdt införd i idéverlden som rörelsen sjelf och utsagd såsom vetandets andra grundvillkor, Man måste nämligen fråga sig: tages verkligen στάσις här i samma bildliga bemärkelse, som Apelt velat häfda åt κίνησις? Dessa tvenne motsatser måste nämligen ha samma så att säga modalitetsvärde. Svaret på den nyss gjorda frågan kan dock med största lugn blifva *ja*. Hvarken af κίνησις eller af στάσις göres i det följande någon användning, som går ut öfver begreppen förbindelse och icke-förbindelse, gemenskap och söndring. Hela spörsmålet om idéernas κίνησις och στάσις mynnar ut i en undersökning och kritik af den sofistiska, också af Antisthenes och Megarikerna i olika form företrädda läran om att ett logiskt subjekt hvilket som helst endast kan hafva sig sjelft till predikat (251 A ff.) Införandet af de bildliga uttrycken *rörelse* och *hvila* för att beteckna gemenskap och icke-gemenskap är tillräckligt motiveradt af definitionen på det varande såsom *kraft*, och bibehållandet af dem under bildens utförande till en liknelse förklaras lätt af svårigheten att finna egentliga och otvetydiga uttryck, som strängt bevaka gränsen mellan den menskliga uppfattningens föränderlighet och dess objekts konstans.

Plato i Sofisten tillerkänner τὸ παντελῶς ὄν, och hvarom det der heter, att det vore »grufligt» (δεινόν) att neka dem om detsamma, synas hos Ribbing och Lagerlöf reducerade till så blygsamma dimensioner som möjligt, nämligen till att innebära den grad af förnuftig form och förnuftigt sammanhang hos idéerna, att de kunna utgöra föremål för mensklig kunskap och för en tänkande betraktelse.[1] En sådan i realistisk anda objektiv ståndpunkt

[1] Ribbing omnämner på trenne ställen i sin »Ideelära», som jag observerat, Sofistens tillerkännande af psykisk och noologisk bestämdhet åt det absolut varande, nämligen sidd. 180—181, 319 och not. s. 326. Enligt hans åsigt får emellertid detta tillerkännande icke fattas så, att Plato bestämt det absoluta såsom personlighet eller ens såsom subjekt (s. 320 f.). I och för sig taget eller strängt vetenskapligt sedt har Plato enligt Ribbing icke fattat idén såsom νοῦς eller ψυχή, utan blott ur sekundär synpunkt, d. v. s. vid verldsförklaringen (s. 319, 320, not. s. 326), har idén fått en subjektiv, förnuftig och personlig färg, utan att likväl idéns principiella bestämmande såsom personlig komme i någon den ringaste fientliga kontakt med de bestämningar, som för öfrigt blifvit densamma tillagda (s. 325 och flerestädes). Saken lär blott vara den, att Plato ständigt hållit fast vid »sitt ursprungliga *objektiva* åskådningssätt» (s. 325), och att det hos honom icke är »det subjektiva, som utgör betingningen för ideens sanning och det positiva uttrycket för objektets vara, utan att det tvärtom är genom idéen — eller såsom idee — som personligheten i detta system eger absolut giltighet eller ett väsentligt vara» (325 f.). Häraf — eller af denna objektiva synpunkt — är blott en tillämpning, att, då Ribbing låter Plato i Parmenides »concludera», att vetandet »tillhör ideen» (s. 319), den såsom vetande fattade idén icke af Ribbing kan bestämmas såsom vetande i någon annan mening, än i den att utgöra det menskliga vetandets objektiva förutsättning. Saken ställer sig tydligen för Ribbing så, att, liksom det ondas idé för honom icke är ond och rörelsens icke innefattar någon förändring (not 5 s. 179), lifvets, förnuftets, vetandets, själens begrepp, när de upptagas i idéverlden eller upphöjas till rang, heder och värdighet af idéer, förlora all den subjektiva bestämdhet, som utgör deras erfarenhetsqualitet och utan hvilken vi icke äro i stånd att tillägga dem den minsta mening eller betydelse. Det är icke nog med, att dessa föreställningars timliga form i och med deras idéella hypostasering höjes till begreppets oföränderliga och eviga form, deras *qvale* skall också gå under och förbytas i en objektivitet, som alldeles faller utom all subjektivitets ram och som derför är absolut ofattlig. Hvad är ett vetande, som blott är vetande såsom föremål för — andras — vetande, men som sjelft intet vet, ett förnuft, som blott af andra eller utifrån kan förnimmas (såsom ordning hos döda momenter), eller en lifvets idé, d. ä. ett idealt lif, som icke sjelft lefver, utan blott af andliga varelser lefves, en ideal själ, som intet tänker? Åtminstone föranleder icke vårt Sofistställe — jag begränsar mig ännu till detta — till att

påbördar också *Zeller* Platos idealism. Han anser nämligen, att hvarje uppfattning af idéerna såsom i och för sig lefvande och förnimmande väsenden måste involvera motsägelse mot deras abstrakt-logiska typ af genera och species, och låter icke predikaterna *rörelse, lif, själ och förnuft* betyda något annat (och mera principiellt) än en i verldsförklaringens intresse, d. v. s. utifrån, i idéläran inträngande synpunkt, som är alldeles oförenlig med idéernas grundbetydelse — af det generellt-objektiva i och hos tingen, hypostaseradt till metafysisk sjelfständighet — hvilket generellt-objektiva väl då och då, här och der kan subjektiveras och individualiseras till »schöpferische Mächte» (hvilket i verldsförklaringens intresse verkligen sker), men icke med bibehållande af det vetenskapliga sammanhangets integritet, än mindre såsom en konseqvens deraf, utan endast med hjertats, skönhetens och fantasiens hjelpmedel och enligt verldsförklaringens kraf samt utan klart medvetande om förhållandet mellan det idéella och det personliga.[1]

Apelt hyser däremot den bestämda och oförtydbara åsigt, att vårt Sofistställe tillskrifver idéerna andligt lif och med-

---

påbörda Plato en sådan orimlighet, som att han skulle vilja idealisera det lefvande och förnuftiga genom att beröfva det allt sådant, som skiljer det från det liflösa och oförnuftiga.

[1] Se Phil. d. Griechen, II, 1:sta afd. 4), sidd. 707—718, speciellt s. 717. Här må vidare hänvisas till Al. *Chiapelli's* utförliga arbete *Della Interpetrazione panteistica di Platone*, Firenze, 1881, sidd. 158—166, der antydningar lemnas om flera forskares åsigter om idéernas κίνησις enligt Sofisten, för hvilka jag ej har redogjort, såsom *Ueberweg, Deuschle, Susemihl, Stumpff, Siebeck, Teichmüller.* Med undantag af Teichmüller och Susemihl — om deras förhållande till vårt Sofistställe se längre fram — afvika de öfrige här nämde forskarne inclusive Chiapelli sjelf hvarken i uppfattningen af idéns κίνησις eller af dess lif, förnuft och själiskhet i den riktning och grad anmärkningsvärdt från Zeller, att en redogörelse för deras separatmeningar på detta ställe synes nödig. Blott det må antecknas, att idéns κίνησις för Chiapelli delar sig i en movimento attivo e indipendente och en movimento passivo (della conoscibilità), af hvilka den förra beskrifves såsom mov. ideale eller moto intelligible (d. v. s. utan γένεσις), och att *Siebeck (Untersuch. zur Phil. der Griechen*, 2:dra uppl., s. 92) betecknar idérörelsen såsom »intelligible Bewegung». Hos ingendera har emellertid begreppet af idéns andliga lif förts utöfver begreppet af denna intelligibla κίνησις.

vetande. De ega enligt honom »geistige Belebtheit»[1] på samma gång som »δύναμις τοῦ γιγνώσκεσθαι».[2] Det är omkring denna fråga vi nu måste koncentrera vår uppmärksamhet, och vi kunna med så mycket större rätt och skäl deråt anslå den mest ingående och mödosamma delen af våra undersökningar, som hon allmänt är insedd såsom egande en fundamental vigt för uppfattningen af Platonismen. Vi måste härvid taga hänsyn till Platos hela författarskap, der detta skänker upplysning om idéernas natur och väsen i berörda hänseende. På annat sätt blir det icke möjligt att bilda sig en välgrundad mening om den betydelse, som bör tillmätas Platos i Sofisten framställda lära. Gifvetvis kan dock ingen uttömmande fullständighet i det urkundliga beläggandet väntas.

Vår utgångspunkt är här vår oförgripliga mening om hvad vårt ställe i Sofisten innehåller. Om detta läses för sig och icke ut ifrån en från annat håll hemtad totalåskådning såsom rättesnöre vid interpretationen, så synes saken ställa sig så enkelt som möjligt. Tò παντελῶς ὄν säges *röra sig*, *lefva, hafva förnuft eller tankeförmåga och hafva dessa* — lifvet och förnuftet — *i en själ*.[3] Här tillägges det absoluta både attributiv och substantiell andlighet, eller utsäges hvarje idé såsom ett individuellt tänkande väsen, en själ, som lefver och tänker.[4]

---

[1] Apelts 'Beiträge', s. 84.

[2] Dersammastädes, s. 85.

Utom Apelts 'Beiträge' se ock hans två mot Zeller (den sista upps. af Zeller i Archiv für Gesch. d. Phil. VIII, sidd. 127 ff.) riktade antikritiker (*Fleckeisens Jahrbücher für class. Philol.* 1892, sidd. 529 ff., och dersammastädes 1895, s. 257 ff.), i hvilka han med kraft och klarhet häfdar sin ståndpunkt gentemot den stora auktoriteten. Detta såväl med afseende på betydelsen af definitionen på ὄν Sofisten 247 E. som med afseende på idéernas »geistige Belebtheit» i och för sig tagna eller utan afseende på deras »kausalitet». Angående denna senare fråga antecknar jag Apelts ord i den senare af hans antikritiker, s. 271: »Plato schrieb den Ideen Geistesthätigkeit zu, und diese sah er als Bewegung an»!

[3] Jfr här *Timäus* 30 B, der det heter: νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ. Jfr ock 37 C och 46 D samt *Philebus* 30 C.

[4] I Främlingens slutord 249 E är visserligen fråga om »rörelsen, lifvet, själen och tanken» såsom »tillkommande» det absolut varande (τῷ παντελῶς ὄντι παρεῖναι) — och Ribbing har tydligen lagt en viss vigt härpå, då han, Idéeläran, s. 326, noten, betonat: »förnuft o. s. v. icke *skulle höra till*

Sammanhanget visar också, att det absolut varande, då det får attributet κίνησις, till sig hänför detta i den kunskapliga betydelse, i hvilken det här uteslutande förekommer, och i den omfattning af både *aktiv* och *passiv* rörelse, d. v. s. af γιγνώσκειν och γιγνώσκεσθαι, som rörelsen har.[1]

---

det absolut varande» — men strax derpå uttryckes samma sak så, att frågan gäller, om det absolut varande *är* — eller icke är — lefvande, tänkande o. s. v., hvilket samma sedan återges i den transitiva vändningen: *hafva* förnuft och lif och hafva dessa båda *i en själ.*

Steinhart yttrar i sin inledning till Sofisten (Müllers öfversättning. 3:dje B., s. 456): »Offenbar kann Platon unter einem solchen Sein nur das Absolute Urwesen verstehen, das er nur darum nicht Gott nennt weil er hier weniger sein inneres Wesen, als seine Wirkungen, die lebenskräftig schaffenden, alles Dasein durchdringenden, nach ewigen Vernunftgesetzen thätigen Ideen ins Auge fasst».

Härmed har han framhållit, att det varande, som Plato här säger lefva och tänka, är sjelfva det absoluta urväsendet, betraktadt och beskrifvet såsom den ideella verkligheten, och dermed satt likhetstecken mellan τὸ παντελῶς ὄν och idéerna. Men hvad som icke härmed af honom framhäfts, det är, att »die lebenskräftig schaffenden Ideen» af Plato tydligt angifvas såsom själiska substanser eller såsom till sjelfva sitt väsen lefvande och förnimmande varelser. Ty hvilken annan betydelse kan det ega, att idén säges hafva lifvet och förnuftet *i en själ*, hvilket naturligtvis sammanfaller med *i sin själ* hvar och en idé sitt lif och sitt förnuft i sin själ? Lifvet och förnuftet, blifva då ej fattade såsom egenskaper hos en liflös och medvetslös substans — ett objekt — som skulle utgöra déns realväsende. Från *vårt* ställe åtminstone kan alltså knappast något stöd hemtas för den åsigt, att Platos idélära är färgad af objektivt-naturalistiska synpunkter.

Att icke låta Sofistens ord betyda hvad de i sitt sammanhang *måste* betyda, om de skola betyda *något*, innebär blott att förbigå eller förbise dem. Enda möjligheten att komma undan den Platonska idéverldens noologiskt-psykiska betydelse är tydligen att neka identiteten mellan τὸ παντελῶς ὄν och idéerna — så framt man icke med Schaarschmidt o. a. vill frånkänna Sofisten Platonskt ursprung.

[1] Jfr *Apelt*, *Beiträge* s. 79, der det heter, att »die κίνησις im Sophistes beides umschliesst, γιγνώσκειν als ποιεῖν och γιγνώσκεσθαι als πάσχειν.

Att, logiskt sedt, den aktiva rörelsen eller γιγνώσκειν under resonnemanget blott genom en quaternio terminorum öfverflyttas på τὸ παντελῶς ὄν, är ofvanför tydligt framhållet, men att densamma af Plato föreställes realiter dit höra, är icke mindre tydligt.

Här må nu vidare om vårt mycket omordade Sofistställe erinras, att flera forskare deraf tagit så stark anstöt, att de funnit det alldeles oförenligt med hvad Plato i öfriga dialoger lär om idéernas orörlighet eller

Fullt så långt åt det subjektiva hållet, som detta ställe i Sofisten, gå knappast några andra af Platos bestämda och

oföränderlighet samt om deras betydelse och ställning af blott hypostaserade genusbegrepp samt på denna grund rent af velat utmönstra Sofisten ur den Platonska skriftsamlingen. I spetsen för utdömarena står naturligtvis *Schaarschmidt*, hvilken i *Rheinisches Museum* XVIII, sidd. 1—28, och i sin bok *Die Sammlung der Platonischen Schriften* o. s. v., Bonn 1866, utfört sin bekanta athetes af Sofisten. Vårt ställe har han bragt in under synpunkten af en groft sinnlig realism, som ej kan tillskrifvas Plato. Om denna »realism» se sist a. a., sidd. 200 ff. Cf. Jos. *Wagner*, *Zu Platons Ideenlehre*, Nikolsburg, Programm 1881, s. 13 [2]). Wagner betonar starkt, att Plato i Sofisten lär, att idéerna lefva ett individuellt andligt lif: »Gegenüber der so oft hervorgehobenen und mit Nachdruck betonten Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit der Ideen spricht der Dialog Sophist 248 E von Bewegung, Leben, Seele und Denken der Ideen, eine Bestimmung, welche mit der ganzen Ideentheorie Platons in geradem Widerspruch steht. Denn bringt man Bewegung in die Ideen, so müssen sie ihr Feststehen aufgeben, ihre Identität verlieren, die Idee ist aber ein in sich ruhendes Wesen und bezeichnet das, was immer ist. Verleiht man den Ideen Bewegung, Seele, Vernunft und Leben, so sind sie vernünftige Geister und als wirkende Kräfte nichts anderes als Götter, die zusammen ein polytheistiches System bilden mit einem obersten Gott (der Idee des Guten) an der Spitze» o. s. v. Lika motbjudande ter sig Sofistställlet för *Dieck*, hvilken derom yttrar (*Untersuchung zur Platonischen Ideenlehre*, Pforta, Pr. 1876, sidd. 38 f.): »Will man nun aber die Ideen in der Form des Geistes existierend denken, so erhebt sich die schon oben erwähnte Schwierigkeit, dass, abgesehen von der Stelle im Sophista, nichts in den Platonischen Schriften auf diese Auffassung hinweist. Im Sophisten freilich wird den Ideen 248 E sqq., nachdem schon 248 C der Begriff des Seins auf den der Kraft zurückgeführt ist, Vernunft und Leben und Seele zugeschrieben. Dann sind aber die Ideen nichts weiter als Götter, die sich zu einem polytheistichem Systeme zusammenschliessen. Wie wenig das mit Platos Ansicht von den Ideen stimmt, scheint schon deutlich zu sein, wenn man bloss an die sonst überall aufgestellte Postulat der Unbeweglichkeit der Ideen denkt, die nur durch diese ihre Eigenschaft ihre Bedeutung für Erkennen und Wissen haben». Diecks mening öfverensstämmer sålunda fullkomligt med Wagners deri, att dialogen Sofisten proklamerar idéernas individuellt andliga tillvaro och båda gå t. o. m. så långt, att de häri vädra »polyteistiska» tendenser. Huru vida f. ö. denna lära i Sofisten stämmer eller icke stämmer med den totalbild af den Platonska idéläran vi på grund af skrifterna öfverhufvud måste göra oss — det är just detta vi i det följande skola undersöka.

Att äfven borttolkningar af det enkla ordaförståndet varit försökta, det måste man ju utan vidare förutsätta, och det finner man bekräftadt af

tydliga yttranden. Icke otydliga indicier föreligga dock från annat håll, att han icke varit främmande för den uppfattning,

---

Susemihl (Genetische Entwicklung d. Platon Phil., Leipzig 1855, I, sidd. 301 f.), *Hermann* (*Vindic. disp. de idea boni ap. Pl.*, Marburg 1839, s. 31) och *Grote* (*Platon and the other Companions of Socrates* o. s. v., London 1885, 439 f.). Susemihl synes mig här särdeles oklar. Om Hermann tyder stället så, att rörelsen, förnuftet och själen icke likformigt tillkomma *allt*, som tillhör sferen för τὸ παντελῶς ὄν, m. a. o. icke äro det absolut varandes konstitutiva *bestämningar*, men ingå deri såsom integrerande *delar* (rörelsen o. s. v. ingå såsom särskilda idéer i idésystemet, och något annat har Plato här ej velat säga), och Grote låter de omordade egenskaperna ega betydelse endast för den menskliga kunskapen eller från det kunskapsegande subjektets ståndpunkt, men icke tillkomma idéerna i sig, så kunna väl häri spåras partiella sanningar, men härmed göres icke någon full rättvisa åt det hela af ordalydelsen hos Plato. Jfr Zeller 688 3) och 689 1). — Ett något utförligare omnämnande torde i detta sammanhang *Teichmüllers* panteistiska tydningsförsök förtjena, då han (*Studien zur Gesch. d. Begriffe*, Berlin 1874, s. 138) säger: »Falsch ist, dass Plato im Sophist den Ideen Seele und Vernunft und Leben zuschreibe, während er deutlich sagt, dass dergleichen dem All, dem Universum zukommen müsse». Cfr samma arbete, s. 269, noten: »Die κίνησις und ζωή wird von Plato nicht den Ideen, sondern dem All zugeschrieben». (Samma uppfattning har *Simson*, *Der Begriff d. Seele bei Plato*, Leipz., 1889, s. 38, 3:dje not.). Distinktionen mellan alltet (τὸ παντελῶς ὄν skall här betyda just detta!) och idéerna är emellertid helt och hållet förfelad. Sammanhanget ger alldeles tydligt vid handen, att det varande här betyder idéerna och intet annat, då resonnemanget är vändt mot den uppfattning af det varande, som *idéernas vänner* företräda, och då det varande här till sin betydelse alldeles sammanfaller med *kunskapsobjektet*. Då κίνησις otvetydigt just utsäges om *detta*, så också nödvändigtvis lifvet, själen och förnuftet. Jfr f. ö. Zeller, s. 690 1) och Alessandro *Chiapelli*. (Della interpetrazione panteistica di Platone, s. 158, not. 3). Jag anför här Chiapellis ord: »Ma bisogna osservare che il παντελῶς ὄν non può altro significare che l'Idee: basta ricordarsi che παντελῶς ὄν son chiamate l'Idee p. es. nel V, 477 A: della Repubblica e cosi sempre nel linguaggio Platonico.»

Teichmüllers argumentation vänder sig, utom mot Zeller, äfven mot *Siebeck* (jfr. s. 269 noten) och *Ueberweg* (s. 138), hvilka af vårt Sofistställe också föranledas att tillerkänna de Platonska idéerna κίνησιν καὶ ζωήν (hos Ueberweg dock endast *idéerna hos en del af Platos lärjungar;* jfr. hans Gesch. d. Phil, 2:dra uppl., s. 103).

Anteckna vi till sist *Peipers* och *Stegers* uppfattning af vårt ställe, så kunna vi med skäl anse oss hafva gifvit en ganska rikhaltig, om också icke lätt öfverskådlig, redogörelse öfver vigtigare tolkningar deraf. För Peipers vidkommande hänvisa vi till hans *Ontologia Platonica*, Leipzig 1883, sidd.

att idéerna äro *lefvande andar.* Det heter *Parmenides* 134 E[1], att idéerna »*såsom gudar* icke hafva någon kunskap om men-

344 ff., der det heter: »Unde apparet in descriptione entis, ut ideali essentiæ eam omni ex parte accommodatam reddamus, pro faciendi et patiendi notionibus et pro motione cogitandi notionem ponendam esse. Qua introducta hanc habes novam descriptionis in Sophista datæ formam: Ens sensu proprio et stricto dicimus, quod cogitationem aliquam et vitam habet cum constantia junctam, sive cogitandi vim constantem» o. s. v. Derefter frågar sig Peipers: »Sed nunc quæstio redit, quam supra distulimus, num hæc quæ in Sophista τῷ ὄντως ὄντι attribuitur motio et vita descriptionibus consentanea sit, quas Plato in ceteris dialogis de eodem profert». Efter att hafva omnämt dialogerna Cratylus, Timäus och Phädrus, der idéerna skarpt framhållas såsom ἀκίνητοι och såsom ἀτρεμῆ φάσματα, tillägger han sedan: »neque vero hæc repugnantiam continent» o. s. v. För Steger se *Platonische Studien* III, Innsbruck 1872, s. 10: »Was aber einer solchen Annahme entgegensteht, ist die Erwägung, dass im Sophistes dem wahrhaft Seienden, also den Ideen, Bewegung, Leben, Seele und Vernunft ausdrücklich zugeschrieben wird, die Ideen somit als beseelt hingestellt werden». — För ställets bokstafliga tolkning har man alltså de starkaste stöd inom den vetenskapliga facklitteraturen. Hvad åter angår dess förenlighet med den bild af den Platonska metafysiken, vi med ledning af andra dialoger och af Aristoteles hafva danat oss, så betecknas de lärdes meningar i den punkten af den beklagligaste splittring och oklarhet.

[1] *Parmenides* p. 134: Οὐκοῦν καὶ ἐπιστήμη, φάναι, αὐτὴ μὲν ὃ ἔστιν ἐπιστήμη, τῆς ὃ ἔστιν ἀλήθεια, αὐτῆς ἂν ἐκείνης εἴη ἐπιστήμη; Πάνυ γε. Ἑκάστη δ' αὖ τῶν ἐπιστημῶν, ἣ ἔστιν, ἑκάστου τῶν ὄντων, ὃ ἔστιν, εἴη ἂν ἐπιστήμη . ἢ οὔ; Ναί. Ἡ δὲ παρ' ἡμῖν ἐπιστήμη οὐ τῆς παρ' ἡμῖν ἂν ἀληθείας εἴη; καὶ αὖ ἑκάστη ἡ παρ' ἡμῖν ἐπιστήμη τῶν παρ' ἡμῖν ὄντων ἑκάστου ἂν ἐπιστήμη συμβαίνοι εἶναι; Ἀνάγκη. Ἀλλὰ μὴν αὐτά γε τὰ εἴδη, ὡς ὁμολογεῖς, οὔτ' ἔχομεν οὔτε παρ' ἡμῖν οἷόν τε εἶναι. Οὐ γὰρ οὖν. Γιγνώσκεται δέ γέ που ὑπ' αὐτοῦ τοῦ εἴδους τοῦ τῆς ἐπιστήμης αὐτὰ τὰ γένη, ἃ ἔστιν ἕκαστα; Ναί. Ὅ γε ἡμεῖς οὐκ ἔχομεν. Οὐ γάρ. Οὐκ ἄρα ὑπό γε ἡμῶν γιγνώσκεται τῶν εἰδῶν οὐδέν, ἐπειδὴ αὐτῆς ἐπιστήμης οὐ μετέχομεν. Οὐκ ἔοικεν. Ἄγνωστον ἄρα ἡμῖν ἐστὶ καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν ὃ ἔστι καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ πάντα, ἃ δὴ ὡς ἰδέας αὐτὰς οὔσας ὑπολαμβάνομεν. Κινδυνεύει. Ὅρα δὴ ἔτι τούτου δεινότερον τόδε. Τὸ ποῖον; Φαίης ἄν, ἢ οὔ; εἴπερ ἔστιν αὐτό τι γένος ἐπιστήμης, πολὺ αὐτὸ ἀκριβέστερον εἶναι ἢ τὴν παρ' ἡμῖν ἐπιστήμην; καὶ κάλλος καὶ τἆλλα πάντα οὕτω; Ναί. Οὐκοῦν εἴ πέρ τι ἄλλο αὐτῆς ἐπιστήμης μετέχει, οὐκ ἄν τινα μᾶλλον ἢ θεὸν φαίης ἔχειν τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην; Ἀνάγκη Ἆρ' οὖν οἷός τε αὖ ἔσται ὁ θεὸς τὰ παρ' ἡμῖν γιγνώσκειν αὐτὴν ἐπιστήμην ἔχων; Τί γὰρ οὔ; Ὅτι, ἔφη ὁ Παρμενίδης, ὡμολόγηται ἡμῖν, ὦ Σώκρατες, μήτ' ἐκεῖνα τὰ εἴδη πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν τὴν δύναμιν ἔχειν ἣν ἔχει, μήτε τὰ παρ' ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα, ἀλλ' αὐτὰ πρὸς αὑτὰ ἑκάτερα. Ὡμολόγηται γάρ. Οὐκοῦν εἰ παρὰ τῷ θεῷ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀκριβεστάτη δεσποτεία καὶ αὕτη ἡ ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη, οὔτ' ἂν ἡ δεσποτεία ἡ ἐκείνων ἡμῶν ποτὲ ἂν δεσπόσειεν, οὔτ' ἂν ἡ ἐπιστήμη ἡμᾶς γνοίη οὐδέ τι ἄλλο τῶν παρ'

niskornas angelägenheter», och i *Timæus* 37 C kallas idéerna också »*eviga gudar*».[1] Om Parmenidesstället är att märka, huru innerligt och olösligt idéerna äro sammanflätade med gudomligheten, med Gud, som är den ende, som har 'den fullkomligaste kunskapen' eller 'kunskapen i sig'. Resonnemanget utgår därifrån, att det finnes en kunskap eller ett vetande i sig, en kunskapens idé, för hvilken ideala kunskap alla andra idéer äro tillgängliga eller hvilka andra äro dess föremål. Denna ideala kunskap ega icke vi menniskor, utan endast Gud: den är 'hos Gud'. Denna Guds kunskap *om* och detta hans därur härflytande herradöme *öfver* idéerna likställes utan vidare med idéernas egen kunskap och herravälde: Guds eller idéernas kunskap säges icke sträcka sig »till oss eller till något, som befinner sig hos oss» utan, i full motsvarighet, utöfva vi genom vår makt ingen makt öfver idéerna och känna vi genom vår kunskap intet om det gudomliga, och, å andra sidan, äro idéerna på intet vis våra herrar eller hafva de såsom gudar någon som helst kunskap om våra angelägenheter. Denna likställighet mellan Guds vetande och idéernas vetande, som starkast är framhållen såsom ett gemensamt icke-vetande om det menskliga och jordiska, men tillika i sin fullt generiska karaktär bestämmes såsom vetandet i sig eller om det i sig sköna och goda o. s. v. utan hänsyn till *hvilkens* vetande det är, detta negative och positive till omfattningen uttryckligen så bestämda vetande, Guds om idéerna och idéernas om sig själfva, kan icke på något annat sätt förklaras än genom idéernas närvaro

ἡμῖν, ἀλλὰ ὁμοίως ἡμεῖς τ' ἐκείνων οὐκ ἄρχομεν τῇ παρ' ἡμῖν ἀρχῇ οὐδὲ γιγνώσκομεν τοῦ θείου οὐδὲν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπιστήμῃ, ἐκεῖνοί τε αὖ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὔτε δεσπόται ἡμῶν εἰσὶν οὔτε γιγνώσκουσι τὰ ἀνθρώπεια πράγματα θεοὶ ὄντες. 'Αλλὰ μὴ λίαν, ἔφη, θαυμαστὸς ὁ λόγος, εἴ τις τὸν θεὸν ἀποστερήσειε τοῦ εἰδέναι.

[1] 'Ως δὲ κινηθὲν αὐτὸ (universum) καὶ ζῶν ἐνενόησε τῶν ἀϊδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ o. s. v. Att nu här med de evige gudarne åsyftas idéerna. synes alldeles sjelfklart. Detta framhålles ock af Zeller, s. 710, not 5: »Wenn endlich S. 37 C. die Welt τῶν ἀϊδίων θεῶν ἄγαλμα genannt wird, so können wir unter den ewigen Göttern, im Unterschied von den Gewordenen, nur die Ideen verstehen» o. s. v. Jfr också *Dalsjö*, Platoöfversättningen, 4:de delen, s. 289.

i Guds medvetande såsom förnimmande andar eller derigenom att idéerna fattas såsom »gudar» i Gud.[1]

---

[1] Man får naturligen icke frånkänna stället i Parmenides bevisningskraft på den grund, att det tillhör det Aristoteliskt färgade resonnemang mot idéläran, som lägges i den store eleatiske tänkarens mun, förebärande, att detsamma tillägger den Platonska idén grundväsentliga bestämningar, som icke äro Platonska. Men derom finnes i dialogen ingen antydan. Tvärtom borga den alltigenom allvarliga och ironifria tonen i sjelfva det inledande resonnemanget jemte den betydligt vidlyftiga utredning i senare delen af Parmenides, som måste anses hafva sin anledning i de Parmenideiska invändningarna mot idéläran i första delen, för att inga grofva misstag om Platos mening här kunna hafva blifvit af förf. inlagda, i hvilket fall kritiken ej kunnat bära den graverande prägel af 'fullt allvarsamt menade svårigheter' (Ribbing s. 196), som den gör. Väl må den allmänna synpunkt af realistisk transscendens, som genomgår alla anmärkningarna och uppbär dem, kunna sägas strida mot den rätta synpunkten för betraktandet af idéerna i deras förhållande till sinneverlden. Men detta är något helt annat än att groft misstaga sig om idéns konstitutiva bestämningar. Jfr här för öfrigt Ribbing, sidd. 196—199.

Att åt de åberopade ställena i Parmenides och Timäus, der idéerna kallas θεοί, af *Zeller* alldeles icke tillmätes den vigt och betydelse, som här sker, framgår med all önskvärd tydlighet af s. 695 3, 710 5) och 926 ff. Zellers utredning af Platos språkbruk med afseende på gudarna och det gudomliga har dock icke på mig verkat öfvertygande, enär detsamma ytterst går ut på en bortförklaring af det enkla ordaförståndet utan någon inre tvingande nödvändighet. Att grundvalarna för den Platonska idéläran i Zellers tolkning skulle brista, om föreställningen om de eviga och oskapade gudarna — hvarifrån ju verldsalltet och stjernorna samt äfven jorden, som Tim. 40 B. f. ock kallas θεός, noga måste skiljas äfven enligt Zellers egen mening: s. 930 f. (jfr Th. *Hartmann*, *De diis Timæi*, Vratislaviæ 1840, s. 3) — skulle befinnas sitta inne med en fullt egentlig, alltså helt omytisk och rent vetenskaplig modalitet, det kan ju icke förnekas. Men detta förhållande bevisar icke på något sätt, att idéläran utesluter hvarje tolkning, som med denna rent omytiska uppfattning af gudomligheten icke blott är förenlig, utan rent af nödvändigt sammanvuxen. Zeller förutsätter för mycket af sin egen uppfattning af idéläran, framförallt den hörnstenen, att Plato använder begreppen *det godas* idé och *Gud* såsom vexelbegrepp, hvilka promiscue begagnas allteftersom sammanhanget kräfver adhiberandet af objektiv eller subjektiv synpunkt, innan han styrker sin åsigt om det gudomliga hos Plato: »P. redet bekanntlich nicht selten in populärer Weise von Gott und den Göttern und ihrer Wirksamkeit in der Welt. Aber solche unwissenschaftlich gehaltene Aesserungen können nicht viel beweisen». Gudomligheten hos Plato är blott ett annat uttryck för »die Ursächlichkeit der Idee». Samma

Ett ännu mera betydelsefullt argument bjuder oss emellertid Timäus p. 30 D och 31 A,[1] der det läres, att Gud velat

attributer tillkomma enligt Z. gudomen och idén; båda byta utan vidare plats med hvarandra o. s. v. (Jfr här W. *Biehl*, *Die Idee d. Guten bei Plato*, Pr. Graz, 1870). När idéerna alltså kallas »gudar», betyder detta, i enlighet härmed, icke mer än en helt ovetenskaplig personifikation utan ringaste afsigt att tillerkänna dem andligt och förnuftigt lif i sig. Den allt bestämmande synpunkten hos Z. är den, att idéerna utgöra »hypostaserade genusbegrepp». Hvad som strider mot eller går ut öfver denna deras karaktär måste derför antingen bortförklaras såsom »mytiskt» eller »bildligt» eller också betraktas såsom ett tankeelement, som Plato icke känt något rätt behof af att logiskt assimilera med idéns grundbestämdhet eller åtminstone icke förmått så behandla. Innan denna Zellers åsigt om det gudomligas ställning och betydelse inom den Platonska metafysiken af oss upptages till närmare pröfning — speciellt med afseende på frågan om μέγιστον μάθημα, det godas idé — så lemnas endast hänvisning till ett antal Platoforskare, som i Platos gudomlighet se något helt annat och mera än Zeller, och som till största delen, framställt sin uppfattning i bestämd och uttalad motsats mot den Zellerska: H. *Ritter* (*Gesch. d. Philos.*, B. II., 1836—38), Karl *Stumpf* (*Verhältn. d. platon. Gottes zur Idee d. Guten* i Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik, B. 54, Halle 1869), C. R. *Volquardsen* (*Platon's Idee des persönlichen Geistes*, Berlin, 1860), *Dieck* (*Untersuchung zur Platonischen Ideenlehre*, Pr. Pforta, 1876), G. F. *Rettig* (*Ueber* αἰτία *im Philebos in Zeitschrift f. Philos. und philos. Kritik von* Fichte, Ulrici und Wirth, B. 72, Halle, 1878), G. *Schneider* (*Die Platonische Metaphysik*, Leipzig, 1884), Jos. *Wagner* (*Zu Platons Ideenlehre*, Pr. Nikolsburg, 1881; detta arbete anföres i detta sammanhang derför, att det uppträder mot Zellers åsigt om identiteten mellan det godas idé och gudomligheten), *Otto Apelt* (*Beiträge der Gesch. d. Griech. Philosophie*, Leipzig 1891) m. fl. Jag har här nämt endast sådana arbeten och uppsatser af den mot den Zellerska motsatta riktningen, hvartill jag sjelf haft tillgång och hvaråt någon betydelse kan tillmätas.

[1] Vi återgifva här i Dalsjös öfversättning, 4:de del., sidd. 204 f., följande utdrag ur p. 30 och 31, Timäus: »Då Gud ville, att allt skulle vara godt och, såvidt möjligt, ingenting dåligt, tog han allt synligt, hvilket icke befann sig i lugn, utan i en oregelbunden och oordnad rörelse, och bragte det från oordningen till ordning, enär han ansåg den senare vara vida bättre, än den förra. Men för den bäste hvarken var eller är det tillstadt att göra något annat än det skönaste. Då han således öfvervägde saken, fann han, att bland de enligt sin natur synliga tingen intet förnuftslöst kunde enligt sin natur vara skönare än det med förnuft begåfvade i sin helhet, men att förnuft utan själ omöjligen kunde meddelas åt något föremål. På grund af detta öfvervägande inlade han förnuft i själen och själ i kroppen och förfärdigade sålunda verldsalltet för att hafva frambragt ett efter sin natur så skönt och godt verk som möjligt. På detta sätt måste vi alltså efter sanno-

göra verldsalltet likt τῷ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ eller τῷ παντελεῖ ζῴῳ, som också innesluter i sig πάντα ὁπόσα νοητὰ ζῷα. Dessa intelligibla lefvande väsen, till hvilkas likhet eller efter hvilkas förebild Gud danat den synliga verlden (εἰς ὁμοιότητα ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησε · οὐρανὸς κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος o. s. v.), kunna tydligen icke vara något annat än idéerna, såframt icke Timäus skall anses hafva infört en alldeles ny verldsprincip, som helt undanskjuter idéerna och intager deras plats. Idéerna betecknas alltså såsom lefvande väsen inom den för νοῦς tillgängliga sfären. I det föregående (27 D och 28 A) har gjorts en grundläggande distinktion mellan två alldeles skilda områden af verklighet: å ena sidan τὸ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν och å den andra, τὸ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. Det som nu icke har evighetens och oföränderlighetens natur, utan har uppkommit, det hänvisar på en orsak till sin uppkomst. Tvenne orsaker äro tänkbara: en orsak, en primär, som frambringar efter förebilden af det lika och oföränderliga och som åstadkommer ett skönt verk, och en annan orsak, en sekundär, som begagnar något uppkommet såsom förebild och som icke bringar något skönt

---

likheten påstå, att denna verld har genom Guds förutseende vishet uppstått såsom ett lefvande och med själ och förnuft verkligen utrustadt väsen.

Sedan detta blifvit antaget, böra vi öfvergå till det, som dermed står i sammanhang, och angifva det lefvande väsen, till likhet med hvilket den ordnande mästaren har ordnat verlden. Denna må vi icke sätta i jemförelse med något af allt det, som faller under begreppet del, ty aldrig kan väl något som liknar det ofullkomliga blifva skönt, utan vi må antaga, att verldsalltet är aldra mest likt det väsende, af hvilket alla andra lefvande varelser, både individer och slägten, utgöra delar. Ty detta innesluter i sig alla lefvande varelser, som kunna med tanken fattas, liksom detta verldsalltet innesluter oss och alla andra lefvande varelser, som kunna med ögat varseblifvas. Då Gud nämligen ville göra verlden lik det skönaste och det i alla afseenden fullkomliga bland allt inom tankens verld, frambragte han ett enda synligt lefvande väsen, som i sig inneslöt alla af naturen med det samma beslägtade väsenden. Är det nu rätt, att vi hafva nämt endast en himmel, eller vore det viktigare att tala om många och oändligt många? Nej, endast om en, såvida han skall vara uppbygd enligt urbilden. Ty det, som omfattar allt lefvande i tankens verld, skulle väl icke kunna vara till jemte ett annat vid sidan af sig».

till stånd. Det faller af sig själft, att, då verldsalltet alltigenom är uppkommet (»ty det kan ses, vidröras och är kroppsligt»), det måste vara primärt frambragt efter en evig förebild. Denne frambringare heter här (p. 28 C—29 A) δημιουργός, ποιητής, πατήρ, hvilken »är svår att finna och att med ord förkunna och beskrifva». Deremot är det tydligt, att demiurgen danat denna sköna verld med blicken riktad på det eviga och att denna κόσμος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον δεδημιούργηται (29 A). Den förebild (παράδειγμα), hvaraf denna verld är afbild (εἰκών), säges nu, såsom vi redan veta, vara τὸ τῶν νοουμένων κάλλιστον καὶ κατὰ πάντα τέλεον, hvilket i sig innesluter τὰ νοητὰ ζῷα. Detta ena urbildliga väsen är detsamma som i dialogens slutord såsom θεὸς νοητός motsättes θεὸς αἰσθητός, det synliga och skapade universum. Denne θεὸς νοητός sammanfattar i lefvande enhet till ett fulländadt helt alla lefvande väsenden i tankens verld, och derbredvid finnes ingen plats för något mer i den intelligibla verlden (31 A). Häraf framgår med full tydlighet, att demiurgen, den skapande guden, icke fattas såsom ett intelligibelt väsen *bredvid* θεὸς νοητός, den sammanfattande enheten af de urbildliga νοητὰ ζῷα, utan att skilnaden mellan dem endast kan utgöra den af olika sidor hos ett och samma väsen. Vi återkomma snart till denna fråga; här hafva vi endast att konstatera, att idéerna skildras såsom lefvande väsen eller något slags andar eller genier i gudomen.[1]

---

[1] Jag anser det belysande för saken i fråga att här återgifva *Otto Willmans* förträffliga sammanställning i 1:sta bandet af hans *Gesch. des Idealismus*, Braunschweig 1894, sidd. 425 f.:

»Wo er uns am ehesten tiefere Einblicke gestattet, ist der Dialog, in welchem der dialektisch-heuristische Apparat am meisten zurücktritt, der Timäos. Dort erfahren wir zuvörderst, dass es *zwei Ordnungen* giebt: eine solche, von der nur das Sein, nicht das Entstehen gilt und die durch das Denken mittels der Vernunft erfasst wird, νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, und eine andere Ordnung, von der nur das Entstehen und Vergehen, nicht das Sein gilt, und die durch die Meinung mittels der ungedanklichen Wahrnehmung vorgestellt wird, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν. Es sind dies die beiden Ordnungen, die in der Politeia als das γένος νοητόν, die gedankliche, und das γένος ὁρατόν, die sichtbare Ordnung, unterschieden werden. Im Timäos aber wird weiterhin jede dieser Ordnungen als eine *Einheit*

I likhet med Apelt[1] vill jag också såsom ett signifikativt ställe framhålla Tim. 52 B, der Plato benämner idévärlden τὴν ἄυπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν, den sömnfria och i sanning varande naturen. I motsats mot denna idéns ἀυπνία framställas vi såsom underkastade vexlingen af sömn och vaka och såsom oförmögna att »i följd af vårt drömmande efter uppvaknandet» klart fatta bl. a. just den ideella naturen. Här är att taga fasta på, att idén benämnes »sömnfri» i tydlig motsats mot vår sömnaktighet och vårt drömlif. En mening kan detta ega endast försåvidt idén härmed betecknas såsom lefvande och förnimmande, men utan motsatsen af vexlande, högre och lägre, aktualitetsgrader af lif och förnimmande, alltså såsom fullkomligt lefvande och förnimmande.

Ett må här betonas! Man får icke frånkänna Timäus fullmålig betydelse i och för den trogna och egentliga och vetenskapliga uppfattningen af det *osinnligt* och *ideellt* varande (urbilden) hos Plato. Härutinnan tillkännager sig denna dialog att vara fullt ut så »vetenskaplig», som detta öfverhufvud är möjligt. Man märke nämligen den bestämda distinktion, som Plato sjelf här gör mellan hvad han berättar om verlden och verldsbildningen och hvad han meddelar om det eviga och idéella. Det heter i senare hälften af p. 29: τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι. μέγιστον δὴ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχήν· ὧδε οὖν περί τε εἰκόνος καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧν πέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ ξυγγενεῖς ὄντας. τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους, καθ' ὅσον τε ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀκινήτοις, τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν· τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας· ὅ τί περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν

---

bezeichnet. Wie die wechselnde Sinnenwelt eine Vielheit von Lebensgebilden, ζῷα, θρέμματα, in sich fassend, ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, erscheint, so enthält auch die gedankliche Ordnung des Seienden eine Mehrzahl von gedanklichen Lebensgebilden, νοητὰ ζῷα in sich; jene ist der θεὸς αἰσθητός diese der θεὸς νοητός, der intelligible Gott und die von ihm umschlossenen Lebensgebilde sind die *Ideen*».

[1] S. 84.

ἀλήθεια · ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν εἰπόντων περὶ θεῶν (här är tydligen fråga om de *skapade* gudarne) καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως μὴ δυνατοὶ γιγνώμεθα πάντη πάντως αὐτοὺς αὑτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσῃς. ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἧττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρή, μεμνημένους, ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.

Denna tydliga förklaring borde ej lämna något tvifvel öfrigt, att ju icke författarens mening varit, att hvad i dialogen i sammanhang med verldsförklaringen om verldens urbild (παράδειγμα) eller om »det beständiga och säkra och med tanken fattbara» (Gud och det i och för honom varande) framställes, är framställdt i ord och satser, som äro fullt vetenskapligt ämnade (»beständiga och tillförlitliga och så mycket som möjligt ovederläggliga och omöjliga att rubba samt i detta afseende icke lemna något öfrigt att önska»). Det är alldeles uteslutet, att denna säkra och tillförlitliga, d. v. s. adeqvat vetenskapliga, framställning af författaren här kan betecknas såsom hörande till *andra* dialoger, då just, i nära lokala sammanhang med den återgifna förklaringen, förekommer en framställning af *det* föremål, i hvars skildring sträng vetenskaplighet fastslås såsom nödvändigt fordrad. Det är derför ett bevis på tanklöshet eller förbiseende, då Platoframställare förnämt gå förbi dialogen Timäus såsom alltigenom »mytisk» och betrakta den såsom en alltigenom grumlig källa för kunskap om Platos metafysiskt-kosmologiska ståndpunkt.[1]

Här kan vara värdt att taga fasta på hvad *G. Schneider* om denna sak säger:[2]

[1] Af denna anmärkning träffas t. ex. *Windelband* skarpt, då han okritiskt säger (i sin Gesch. der alten Philosophie i Handbuch der klassischen Alterthumswissenschaft, herausgegeben von I. Müller, 5:te B., 1:sta afd., s. 243), att »die Darstellungen des Timaios sind nur εἰκότες μῦθοι, und so verwandt sie der Ideenlehre sein mögen, so bilden sie doch keinen integrierenden Bestandtheil derselben» eller då han (s. 244) talar om att Plato i Tim. »mytiskt har personifierat idéerna till den verldsbildande guden, demiurgen». I sin *Gesch. der Phil.*, 2:dra uppl., Freiburg i. B., 1898, har han ock sett sig föranlåten att modifiera sin framställning i denna punkt.

[2] *Die Platonische Metaphysik*, Leipz. 1884, s. 90; jfr sidd. 95 f.

»Das mytische der Darstellung» (i Tim.) »beginnt erst da, wo die Bereitung der Welt uns vor Augen geführt werden soll. Bis dahin ist die ganze Erörterung in durchaus lehrhaftem und verstandesmässigem Tone gehalten. Bis zur Aufstellung einer höchsten αἰτία kann der menschliche Verstand kommen; aber wie nun die höchste Ursache die Welt bereitet, das zur Darstellung zu bringen, geht über unsere Kraft hinaus».[1]

[1] I detta sammanhang förtjenar också att anföras *Wagners* mening om Zellers och Susemihls Timäustolkning. Se *Zu Platons Ideenlehre*, Nikolsburg 1881, s. 26 noten: »Zeller gesteht selbst, dass Platon oft genug in persönlicher Weise von der Gottheit rede, aber das seien lauter populär gehaltene Äusserungen, die nicht viel beweisen können. So ist die Sache bald und leicht abgethan, wenn man störende Äusserungen kurzweg für mythische oder populäre Darstellung, daher für bedeutungslos erklärt. Wäre sich Zeller consequent geblieben, dann hätte er den ganzen Tim. und vieles Andere als unnützes Beiwerk bei Seite liegen lassen müssen». Jfr *Die Idee des Guten und die Gottheit bei Platon*, Nikolsburg, Pr. 1881 82, s. 31, not 2, der Wagner med anledning af Susemihls uppfattning af demiurgen i Timäus såsom en blott ackommodation efter obildade folkföreställningar med all rätt utbrister: »Das heisst decretieren und nicht Platon erklären und seine Lehre wiedergeben». Men framför allt må hänvisas till sistnämda arbete, s. 29, not 1, der Wagner framhåller, att *t. o. m. natur- och verldsförklaringen* i Timäus icke så helt hemfaller under den mytiskt-populära synpunkten, som t. ex. Susemihl vill göra troligt. Än mindre då naturligtvis hvad gäller idéerna och »alltings upphof». »Ueberhaupt lieben es viele Interpreten, bei schlimmen Anstössen sofort mit dem Mythos als dürftigem Notbehelf bei der Hand zu sein oder zu »populärer Darstellung» ihre rettende Zuflucht zu nehmen».

Steinhart (Platos Sämmtl. Werke, übers. von H. Müller, VI, Einl., sidd. 22 ff.) finner, att flera omständigheter kunde synas ge vid handen, att Timäus intager en undantagsställning bland de Platonska dialogerna — såsom den fullständiga frånvaron af ett mimiskt-dramatiskt element, den ojämna, upprepande och stundom motsägande framställningen samt rikedomen på poetiska bilder, myter och personifikationer — och frågar sig, om Timäus verkligen kan betraktas såsom en natur*filosofi*. För besvarande af denna fråga undersöker han i det följande dialogens såväl yttre ställning bland Platos öfriga dialoger, som inre tankegång. Han afvinner denna undersökning det resultat, att Timäus är vetenskapligt fullt jemnbördig med den af de öfriga dialogerna, till hvilken han närmast är knuten, nämligen Staten, och uttrycker denna eqvivalens bl. a. så: »Er gegenüberstellt den grossen Weltstaat dem menschlichen Staate und nachweist, dass in diesem derselbe Gegensatz jener beiden Seiten (des Sichselbstgleichen und Verschiedenen) durch dieselbe höchste, sittliche Idee, wie in jenem, beherrscht werde, dass also in der

Här förtjena ock att speciellt framhållas ett par enstaka uttryck i de på vingarne af en starkt poetisk inspiration lyftade skildringarna af idéns natur och väsen i Sokrates' båda berömda tal till den sanna kärlekens pris i *Symposion* och *Phädrus*. På förra stället kallas skönhetens idé *gudomlig* (αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν μονοειδές),[1] och på det senare sägas idéerna vara ὁλόκληρα καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα.[2] Att nu det gudomliga och det saliga, der de fattas obildligt och egentligt, måste vara lefvande, det är sjelfklart. Huruvida åter dessa uttryck här beteckna objektets verkliga natur eller blott metaforiskt på detsamma öfverflytta subjektets beskaffenhet vid objektets åskådande: idéerna kallas *gudomliga*, enär de äro de föremål, hvarpå gudarne eller i sitt förnuftiga tänkande gudarne liknande menniskor blicka (eller, öfverhufvud, såsom i sitt

---

Natur, wenn auch unter andern Formen, wesentlich dieselben Gesetze walten wie in dem sittlich-staatlichen Leben der Menschen». — Om ock Timäus ingalunda af Plato är afsedd att vara en *fullständig* naturfilosofi, kan den således, enligt Steinhart, ingalunda frånkännas full vetenskaplig valör, ej ens af det skälet, att den rör sig om naturen, fenomenverlden, ty »ein höheres philosophisches Wissen von der Natur und ihren letzten Gründen und Zwecken war nicht nur mit den Grundsätzen der platonischen Philsophie vollkommen vereinbar, sondern wurde durch sie sogar als nothwendige Ergänzung der Dialektik gefordert. Denn wie der Welt des Seins oder der Ideen nothwendig eine Welt des Werdens oder der Erscheinungen gegenübersteht, die nicht wie bei Parmenides, Täuschung und wesenloser schein ist, sondern in demselben Masse, indem sie die Ideen nachbildend in sich aufnimmt, auch an dem Sein Antheil hat, ebenso muss auch der Wissenschaft des Seins, der Dialektik, ein Wissenschaft des Werdens entsprechen».

Men då naturfilosofien rör sig på den sinnliga erfarenhetens ovissa område och har till föremål det evigt varandes strid med det alltid blifvande, blir densamma för Plato *begränsad* och *betingad* i förhållande till dialektiken. Därför *förutsätter* han ock i denna dialog de dialektiska *principerna* såsom bekanta från tidigare dialoger, och med denna principiella öfverensstämmelse såsom grund fullbordar han sin skildring, hvilken, där sanning och visshet fattas, får nöja sig med att klädas i den dunkla mytens drägt.

Än längre i att tillerkänna Timäus vetenskapligt värde gå *Hermann*, Gesch. und System d. Plat. Phil., och *Ueberweg*, Ueber die Plat. Weltseele, Rhein. Mus., N. F., IX, för hvilken senare blott »einige Aeusserlichkeiten» äro af mytisk natur. Jfr Susemihls kritik häraf i hans Gen. Entw. d. Plat. Phil., 2:dra delens 2:dra häfte, sidd. 320 ff.

[1] Symposion p. 211 E.

[2] Phädrus p. 250 C.

slag fullkomliga), och de kallas *saliga*, enär de lyckliggöra åskådaren — detta är en annan sak. Medgifvas måste, att det Platonska framställningssättet på båda dessa ställen har poetisk flykt och frihet, men enligt min uppfattning kan detta förhållande icke upphäfva deras beviskraft, utan måste det tvärtom stärka den. Idéerna kunna nämligen icke vara föremål för entusiasm och ingifva inspiration utan att *kännas* såsom lefvande och i sin mon personliga. Blott det lefvande och personliga kan verkligen älskas, och när det döda och i yttre mening objektiva framställes såsom föremål för mensklig känsla och medkänsla, så skjuter fantasien under detsamma bestämningar, lånade från lifvet och medvetandet. Denna personifikation röjer poetisk frihet och subjektivitet i den mon den är konkret åskådliggörande eller i den mon den ikläder sitt föremål *bestämda* och *individuella* drag. Men på bottnen af den poetiska personifikationen af det objektiva ligger den väsentliga uppfattningen hos diktaren, att detta objektiva, som inger honom entusiasm, i sin grund och till sin sanna natur är lefvande och medvetet, fastän hvarje närmare bestämd *form*, som åt detsamma såsom sådant skänkes, inses blott och bart vara en subjektiv bildskapelse. Derför tjenar Platos omisskänneliga hänförelse för sin idévärld såsom en borgen för hans *personliga* ställning till densamma, för hans känsla af och tro på den såsom en *lefvande* verklighet. Öfverallt der han gjuter skönhetens strålglans öfver idén, der fattar han den såsom ett ideal, men der ideal är, der är ock lif och ande.[1]

---

[1] Anmärkningsvärdt är *Schopenhauers* anknytande af sin verldskonstruktion till de Platonska idéerna, som upptagas såsom en integrerande del i hans system. Se *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 3:dje uppl., B. I, sidd. 199 ff. Den Platonska idéns väsen sättes af S. deri, att den är *objekt för konsten* och såsom sådan utgör »die Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes». Såsom sådan utgör idén en typisk bild af fullkomlighet, ett ideal. I dess ideala fullkomlighet eller i dess ställning och betydelse af att vara det specifika objektet för estetisk åskådning ligger utan all jemförelse ett mera betecknande uttryck för dess approximativa konkretion och individualitet än t. ex. i dess συμπλοκή med alla andra idéer (»idékommunikationen»), som enligt Ribbing skall utgöra grundvalen för hvarje idés fullständiga — negativa och positiva — bestämdhet. Jfr *E. Dühring*, *Kritische Gesch. d. Phil.*, 4:de uppl., Leipzig 1894, sidd. 103 ff., som med styrka fram-

Lika visst dock som man i allmänhet är obenägen att tillerkänna den Platonska idén *öfverhufvud* andligt lif, lika säkert är emellertid å andra sidan, att det gifves *vissa* idéer, hvilka skulle innebära den största orimlighet, om de icke egde detta. Zeller[1] har mycket tydligt ådagalagt utsträckningen af den Platonska idévärlden. Dess gränser gå så vidt, som det finnes en mångfald af föremål, egenskaper och relationer, hvilka kunna i begreppet sammanfattas till enhet. Lika säkert ock, som Plato antager en bordets eller sängens idé (Staten, X, 597 B), lika uttryckligt antager han en *menniskans* (Parmenides 130 C), och en *lifvets* idé (αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος, Phädon, 106 D). För menniskans idé använder Plato ingenstädes i sina dialoger uttrycket αὐτοάνθρωπος, men *Aristoteles* talar derom såsom om ett inom akademien gängse uttryck.[2] I Parmenides[3] talar Plato för öfrigt sjelf om *herrens* och *trälens* idéer (αὐτὸς δεσπότης, ὃ ἔστι δεσπότης· αὐτὸς δοῦλος, ὃ ἔστι δοῦλος). Om vi nu generellt tillämpa hvad som säges i Staten, X, 596 A: εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν,[4] så måste hvad som uttryckligen gäller om menniskorna och lifsformerna sjelffallet också ega tillämplighet på de många själarna[5] och gudarna, nämligen att

häfver Schopenhauers uppfattning af de Platonska idéernas väsen och rentaf säger: »Mit dieser Ansicht hat sich Schopenhauer nun allerdings dem Wesen der Platonischen Ideen wieder weit mehr genähert, als es diejenigen vermögen, welche im Anschluss an Aristoteles den Begriff der Idee mit dem Begriff der Gattung und zwar des Gattungsallgemeinen vertauschen oder, wie man heute sagen muss, verwechseln. Hätte Plato nichts weiter im Auge gehabt als das gemeinschaftlich Allgemeine, welches sich in allen Exemplaren einer Art antreffen lassen muss, so hätte er eine solche Conception mit leichterer Mühe und ohne jede Zweideutigkeit charakterisiren können». »Der Typus der Vollkommenheit ist etwas Anderes, als die gemeine Gattung.»

[1] S. 700 f.

[2] Met. III, 2, 997 b 8.

[3] 133 D. E.

[4] Jfr Aristoteles' betecknande af den Platonska idén såsom till sin form generellt varande ett ἓν ἐπὶ πολλῶν. Jfr ock Arist. Met. XII, 3, 1070, a: οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη, ὅτι εἴδη ἔστιν, ὁπόσα φύσει o. s. v.

[5] S. 660[4] påstår Zeller, att »själen icke är någon idé i egentlig mening», och anser denna åsigt bevisad med åberopade ställen i Phädon. Detta Zellers yttrande betyder, i sitt sammanhang, endast, att de individuella

de måste kunna sammanfattas till en själens och en gudens idé. Men om icke lifvets, menniskans, själens, gudens idéer i sig innehölle och konserverade lifvets, menniskans, själens och gudens konstitutiva bestämningar, så skulle i detta fall idén förfela realiteten och fenomenet, utöfver idén, sitta inne med sakens sanna och egentliga väsen. Men nu bestämmes ju idén af Plato såsom innehållande *all* tingets eller individets realitet: det enskilda fenomenet innehåller ingenting jemte och utom sin idé, utan det eger sin individualitet genom att *icke* ega en del af idéns innehåll.[1] Men sak samma gäller om det ontiska begreppet, betraktadt såsom attributiv idealitet. Liksom det finnes en substantiell eller substantivisk idealitet, hvilken man icke kan frånkänna andligt lif, så ock en attributiv och adjektivisk. Hvad skall man säga om en liflös rättfärdighetens, sanningens eller skönhetens idé? Om en vetandets idé, som ingenting vet? Dessa egenskapsidéer skildras dock mångenstädes äfven de såsom för sig bestående eviga och rena väsen. De tillhöra, såsom väl bekant, de rena väsendenas rike och intaga der hvar och en en individuellt afgränsad plats såsom bestämda föremål för Guds och menniskors skådande. Så enligt Phädrus, Timäus, Staten, Phädon o. a. d.[2] I hvarje fall måste

menniskо- och gudasjälarna sådana de af den skapande allfadren frambragts och i fenomenets verld förekomma *icke* tillhöra *idé*verlden såsom sådan. Härom borde heller ingen meningsskiljaktighet förekomma. Men detta förhållande hindrar naturligen alldeles icke, att *begreppet* själ in abstracto et in genere kan och måste uppfattas såsom en idé. Tvärtom måste Zeller sjelf, med sin utsträckning af idéns domän till all enhet i mångfald, konseqvent antaga detsamma. Hvarest πολλά äro gifna i fenomenverlden, der är ἓν till såsom denna mångfalds ideella väsen. Idén är, enligt Aristoteles' uttryck, ett ἓν ἐπὶ πολλῶν utan all hänsyn till mångfaldens art. Att nu Zeller icke gör något bruk af, ja, ej ens nämner själens idé, såsom ett moment i den eviga och okroppsliga verklighetens verld, må icke likställas med en förnekelse deraf

[1] Jfr Zeller s. 748, not 2.

[2] Hänvisningar till bestämda ställen synas här, vid ett så allbekant förhållande, onödiga. Jfr dock *Chiapellis* sammanställning i sitt förut citerade arbete, sidd. 135—139, och hans yttrande s. 134: »L'attività etica anch' essa, per Platone, presuppone un eterno esemplare di perfezione e di giustizia (l'αὐτὴ δικαιοσύνη, σωφροσύνη del Fedro, l'αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) che senza dubbio si distingue profondamente dalle sue manifestazioni nella volontà umana è nella natura». Samma uttryckliga fixerande till »ipostasi isolate e solitarie»

dessa idéer åtminstone förutsätta en så stark relation till ett subjektivt lif, att de ega någon fattlig betydelse endast i nära sammanhang dermed.[1]

I sammanhang med idéernas betecknande såsom för sig varande, öfver sinneverlden upphöjda, rena och fullkomliga, lefvande och intelligibla väsenden, νοητὰ ζῷα, såsom gudomliga och saliga varelser, står läran om dem såsom varande *Guds verk* eller såsom *utgörande det eviga Förnuftets lika eviga objekter (Guds tankar).*

På ett märkvärdigt ställe i *Staten*[2] framställes Gud såsom idéns upphofsman. Han säges nämligen ἐργάσασθαι τὴν ἐν τῇ φύσει οὖσαν κλίνην och vara κλίνης ποιητὴς ὄντως οὔσης, skapare af sängens idé, och benämnes omedelbart derefter dess φυτουργός. Man må nu tolka detta ställe med den aldra största försigtighet, noggrannt beaktande hvad som möjligen kan vara sagdt blott för att fullkomna analogien med snickaren och målaren

---

gäller om αὐτὸ τὸ καλόν, δίκαιον, ὁμοιότης, ὑγίεια, μέγεθος, ἴσον m. fl. När nu dessa och andra predikativa eller attributiva idéer faktiskt och enligt de bästa auktoriteters mening på ett transscendent sätt af Plato hypostaseras — de förläggas till och med till en bestämd lokalitet: τόπος νοητός, ὑπερουράνιος — så måste detta hypostaserande innebära personifikation åtminstone så långt, som det är personliga egenskaper och qvaliteter, som hypostaseras. Och personifikationen kan naturligtvis icke få nedsättas till en blott retorisk-poetisk prydnad, då den med nödvändighet hör tillsammans med hypostaserandet, som utgör sjelfva vehikeln för den vetenskapliga fortgången från γένεσις till οὐσία.

[1] Apelt yttrar sidd. 83 f. i sitt förut a. a.: »So viel ist klar, dass die Annahme einer wahrhaft wesenhaften geistigen Welt jenseits aller Sinnlichkeit für Plato wie der Ausgangspunkt, so der Kernpunkt seines Philosophems war. Die Begriffe waren ihm die besten *Bürgen* für das schon anderwärts her erkannte Dasein dieser Welt: die Korrelate der Begriffe wurden ihm denn auch die *Bürger* jener Welt, d. h. sie mussten zu geistigen Wesen erhoben werden. Das geht auch ganz allgemein aus folgendem Schlusse hervor: Substanzen können nur entweder Körper oder geistige Wesen sein; für die Ideen, *wenn* sie Substanzen sind, bleibt also nichts anderes übrig, als das sie geistige Wesen sind. Plato war ein zu heller und weitsehender Denker, um Begriff und Substanz unmittelbar zu identificieren. Die Unterscheidung, die er zwischen ihnen macht, am deutlichsten Tim. 51 C (Begriffe = λόγοι, Ideen = εἴδη) würde vollständig ihre Bedeutung verlieren, wenn ihm seine Ideen nicht geistige Wesen gewesen wären».

[2] X, 597 B. ff. Jfr Zeller 666 f.

och hvad som kan vara en gärd åt gängse populära språkbruk, som betecknar Gud såsom orsak till allt hvad *naturen*, men icke *menniskan* frambragt, *ett* kan dock icke nekas, om orden skola innehålla *någon* tanke, nämligen att Plato här sätter idén i ett konstant och för densamma väsentligt förhållande till det gudomliga väsendet. *Frambringandet* af idén genom detta väsende må skrifvas på det populära uttryckssättets räkning, men idéns eviga *relation* till och *närvaro* för den gudomlige anden — såsom föremål för dess uppfattning — kan det icke. Detta ställes klarhet och enkelhet skänka dess vittnesbörd stor betydelse.[1]

Härvidlag är också att påminna om det aldrig omstridda förhållandet, att idéns så att säga reala grundbestämning ligger i att vara ett νοητόν eller γνωστόν, d. v. s. något andligt i betydelse af ett intelligibelt. Idén är det som fattas med tanken,[1] dess sfär är τόπος νοητός och idéerna sammanfattas till *tankens verld* och ställas emot *sinnenas verld*, den synliga verlden[2].

---

[1] Se här Schneider, Die Plat. Metaphysik, sidd. 93 ff., som i detta ställe ser ett fast stöd för idéernas beroende af Gud. Att de i Gud hafva sin grund, »das ist ja Platos ausdrücklich ausgesprochene Meinung. Republ. X 597 B ff. erklärt Plato geradezu, dass Gott die Idee bereitet habe. Dass Plato nicht im Ernste spreche, kann nicht angenommen werden. Was sollte dann denn der Zweck der ganzen Stelle sein?» o. s. v. Jfr ock Dieck, Unters. z. Plat. Ideenlehre, s. 43, der han mot Zeller säger: »Wichtig bleibt die Stelle, weil sie die Metaphysische Unterordning der Ideen unter die Gottheit ausspricht. Die Versuche, den φυτουργός und ποιητής der Ideen an dieser Stelle wissenschaftlich werthlos hinzustellen, machen, ganz wie die gleichen Versuche beim Demiurgen in Timæus, nur den Eindruck, dass sie angestellt werden, um Stellen, die zu vorgefassten bestimmten Meinungen nicht passen, zu beseitigen, ohne dass irgend ein innerer Grund vorliegt. Denn die Behauptung, der δημιουργός, oder φυτουργός sei mythisch zu fassen, ist doch noch kein Beweis.» Till samma resultat komma, utom andra, Wagner, Zu Platons Ideenlehre, s. 9 noten, Biehl, Die Idee des Guten bei Platon, Graz 1870, Pr., s. 65 och *Lindroos*, *Quæstiones Platonicæ*, Helsingfors 1891, s. 26: »Quum igitur in X lib. de Republ. Deus aperte dicatur auctor idearum esse, quid est, quod de hac re dubitemus!»

[2] Se Staten VI, p. 507 B: καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ'οὔ, τὰς δ'αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ'οὔ. Jfr Staten VI, 511, VII, 517, Phädon 100 A, Timäus 28 A ff., 29 B—C, 30 D, Parmenides 129 slutet o. f. ö. många andra ställen.

[3] Jfr Zellers sammanställning s. 662, not 6 och dessutom Staten VI, 508 B.

Idéerna äro νοητά såsom kunskapsobjekter för νοῦς eller såsom ἐπιστήμη's eviga föremål och innehåll. I *Staten* sägas idéerna befinna sig ἐν τῷ γνωστῷ, d v. s. inom området för vetandet,[1] och dersammastädes[2] talas om ett vetande om det evigt varande, hvilka båda, vetandet och varandet, äro underordnade under och hafva sin grund i det godas idé. I Parmenides[3] talar Plato om ett *vetande i sig*, som är riktadt på det i sig varande, en vetandets idé, som vet sanningen i sig eller som känner sanningens idé. »Denna vetandets idé har kunskap om tingens olika arter i och för sig, hvad hvar och en är». Denna vetandets idé får dock icke uppfattas såsom något sjelfständigt subjekt, uppkommet genom hypostasering af en abstrakt kategori, ty Plato lemnar oss icke i något tvifvel om att här föreligger ett förkortadt uttryck för den *själ, som eger det fullkomliga vetandet.* Han utför nämligen (samma pagina) sin tanke derhän, att det är »Gud, som eger det fullkomligaste vetandet» och att »hos honom finnes det fullkomligaste herradömet i sig och det fullkomligaste vetandet i sig». Härmed bör sammanställas den bestämda förklaringen, att förnuft icke vore tänkbart annat än i och hos en själ.[4]

---

[1] VII, 517 B.

[2] Sammanställ VII, p. 527 B (τοῦ ἀεὶ ὄντος γνῶσις) med VII, p. 517 B (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα ἐν τῷ νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη) och VI, p. 509 B (καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος). Det är oumbärligheten af både vetandet och varat såsom parallela sidor af den eviga verlden och varats, d. v. s. idéns, deraf följande nödvändiga relation till en uppfattning, ett vetande, jag genom denna sammanställning vill ådagalägga.

[3] P. 134.

[4] Timäus 30 B: νοῦν χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ, 37 C: τούτω (scil. νοῦς ἐπιστήμη τε) δὲ ἐν ᾧ τῶν ὄντων ἐγγίγνεσθον, ἄν ποτέ τις αὐτὸ ἄλλο πλὴν ψυχὴν εἴπῃ, πᾶν μᾶλλον ἢ τἀληθὲς ἐρεῖ, Philebus 30 C: σοφία καὶ νοῦς ἄνευ ψύχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην, Sofisten 249 A.

Visserligen har Zeller sidd. 714 o. 715[1] tolkat de nämda Timäusställena på det sätt, att der endast skulle vara fråga om formen för förnuftets framträdande i sinneverlden, men icke om dess eviga väsen i sig. Här framhålles, menar Z., endast, att förnuft icke kan *meddelas* annat än åt en själ (således *icke* åt en kropp). Här är således intet tal om, att förnuft icke kan existera för sig (in abstracto) i den eviga verlden, dit förnuftet ursprung-

I den inspirerade skildringen af ὑπερουράνιος τόπος (Phädrus 247 C ff) säger Plato, att ἡ ἀχρωματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα blott kan skådas af förnuftet, själens styresman, och att en guds och hvarje ren själs förstånd genom förnuftet och vetandet ser det varande. Den rena själens tanke skådar rättrådighetens idé, αὐτὴν δικαιοσύνην, besinningens idé, αὐτὴν σωφροσύνην, och vetandets idé, αὐτὴν ἐπιστήμην. Hos eller omkring det rena väsendet innehar τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος sin plats. Och strax derefter nämner Plato τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὃν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν. Vi hafva alltså här att aktgifva på motsvarigheten mellan ett *vetande i sig* och ett *varande i sig* och att tillägga vetandet i sig åt νοῦς, hvilken ju sedan i sin ordning måste vara inne-

---

ligen hör, utan att vara en själs förnuft. Häremot måste dock invändas, att på alla dessa ställen — och *alldeles otvetydigt* på Philebus- och Sofistställena — är fråga om det oupplösliga begreppssambandet mellan själ och förnuft, mellan själ å ena sidan och vishet och tanke å andra sidan och att just på grund af det nödvändiga sambandet mellan båda det också är nödvändigt att vid verldsdaningen bibehålla det. Emedan förnuft icke i sig är tänkbart utan själ, så kan den högsta orsaken icke heller *inlägga* förnuft i verlden annat än i och genom en själ. Att här meningen skulle vara: förnuft måste inläggas i en *själ*, men icke i en *kropp*, — såsom verkligen är fallet Tim. 46 D — det är en här alldeles konstruerad antites, så mycket mindre åsyftad, som det Timäus 30 B omedelbart tillägges, att »själ inlades i kroppen». Alltså, då förnuft förut inlagts i själen, så läres och framhålles här så långt ifrån någon omöjlighet för förnuftets kommunikation med kroppen, att snarare förnuftets medelbara inneboende i kroppen blir en följd.

Man märke dessutom, hurusom vetandets idé i Parmenides p. 134 ställes i gemenskap med Gud, såsom varande *hans* vetande — Gud säges ega vetandet i sig och vetandet i sig säges *vara hos* Gud: icke fråga alltså om Guds delhafvande i en *öfver honom stående* vetandets idé —, och hurusom vårt förut utförligt afhandlade Sofistställe på det eklatantaste sätt prononcerar det helt generella och begreppsmessiga sammanhanget mellan förnuft och själ.

Jfr om själens förhållande till förnuftet Diecks f. cit. förträffliga skrift, sidd. 36 f., der han framhåller såsom Platos oförgripliga åsigt, att νοῦς alldeles icke kan tänkas existera skild från en ψυχή.

Det borde derför knappast råda något tvifvel om, att icke den Zellerska noten innehåller en missuppfattning.

Jfr f. ö. slutet af denna skrift, der det Platonska själsbegreppet framställes i samband med hans metafysik i dess helhet. Först inom en sådan ram erhåller det sin rätta belysning.

boende i en själ. Läsarten är visserligen på det afgörande stället ganska osäker,[1] men så mycket framgår dock med all bestämdhet, att νοῦς καὶ ἐπιστήμη utgöra villkoren och medlen för den gudomliga själens och den rena menniskosjälens skådande af οὐσία och, såsom sådana medel, icke kunna vara för själen sjelf principiellt främmande, utan måste på något sätt tillhöra densamma, detta så mycket heldre, som förnuftet nyss förut benämnts »själens styresman» och utsagts vara det subjekt, som skådar det sant varande. Visserligen skiljes omedelbart därefter vetandet i sig från förnuftet eller tanken och göres till *föremål* för dess skådande — i likhet med det sant varande — men detta kan icke tillmätas annan betydelse än att vara en utsöndring i abstraktionen af förnuftets objektiva sida från dess subjektiva, men kan icke föranleda till den i sig orimliga tolkningen, att här skulle åsyftas ett vetande, som vore utan all — för detsamma sjelft väsentliga — relation till tanke, förnuft och själ, således ett rent *objektivt* vetande. Huru lär nämligen någon skillnad kunna fasthållas mellan det rena vetandet och det rena varandet, hvilka här dock bestämdt isärhållas, om hvarje subjektiv bestämdhet aflägsnas från vetandet?

En sanning är dock, att den gudomliga själens och den rena menniskosjälens förnuft och tanke, hvilka skåda väsendet, här framställas såsom görande det med mellantider — διὰ χρόνου — sålunda icke såsom stående i ett konstant förhållande till väsendet, medan dock vetandet i sig ständigt intager platsen omkring det sant varande. Härvid är likvisst att märka, att de skådande själar, som i detta sammanhang omtalas, äro de gudars, som sägas vara ὁρατοὶ καὶ γεννητοί,[2] och de rena menniskornas, medan deremot här intet uttryckligt omnämnande sker af den ovordna och oföränderliga gudomliga själ, som är den eviga subjektiva motsvarigheten mot den objektiva idén och som *har* »det vetande, som är hos det sant varande».

Ett ställe i *Sofisten*[3] är synnerligen expressivt, då det talar om λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης. Denna ἐπιστήμη

[1] 247 D: ἅτ' οὖν θεοῦ διάνοια νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ (eller: ἀκήρατος) στρεφομένη (eller: τρεφομένη) o. s. v.

[2] Se Timäus 40 C.

[3] 265 C.

θεία, som har sitt ursprung i Gud och under hvars ledning allt naturens frambringande eger rum — den alstrande naturen är i grunden intet annat än θεὸς δημιουργῶν —, kan tydligen icke vara något från idéverlden skildt, utan måste i en eller annan mening innefatta idéerna, ty, om någon sats hos Plato står fast, så är det den, att vetandet är vetande genom att hafva idéerna till föremål och innehåll och på intet annat sätt. Här betecknas icke otydligt idéerna såsom grundade i ett personligt förnuft.

Plato lär alltså, att idéerna utgöra förnuftets, tankens, vetandets eviga föremål, och att, då så förhåller sig, de äro föremål för den gudomliga andens uppfattning, ty utan denne ande kunna förnuftet, tanken, vetandet icke vara. I så måtto utgöra de alltid med nödvändighet i någon mening den gudomliga andens innehåll eller äro dess tankar, och är detta en för dem *konstitutiv sida.*

Från mera praktisk synpunkt är samma förhållande lika klart inlysande. Idéerna utgöra de eviga urbilder, hvarpå Gud blickar såsom på mönster, då han formar verlden. »Verlden har blifvit skapad», heter det Timäus 29 A, »efter förebilden af det som fattas genom förnuft och tanke (τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτόν) och som alltid är lika och oföränderligt». »Gud blickade på det eviga (ἔβλεπεν πρὸς τὸ αΐδιον)», när han frambragte verlden. I denna sin ställning till Gud måste idéerna vara hans tankar.

I full öfverensstämmelse med Timäus står *Phädon*, hvilken dialog klart och rikhaltigt framlägger egendomligheten hos den synpunkt, den teleologiska, hvarifrån den Sokratiskt-Platonska forskningen utgår och hvilken den företrädesvis tillämpar — i motsats till naturfilosofiens mekaniska.[1] »Förnuftet är alltings grund; derför måste förnuftet såsom det styrande ordna och styra allt och inrätta det så, som är bäst och nyttigast». Alltså: då förnuftet hos Plato är förnuft genom idéernas åskådning och närvaro såsom mått, och förnuftet icke finnes annat än i en själ, så måste en förnuftig själ finnas som har idéerna till sina tankar och derefter styr verlden.

[1] P. 96 ff.

I *Philebus*[1] faller idén, enligt Zeller,[2] under den fjerde af de principer, som der uppräknas, under αἰτία. Vetandet och förnuftet betecknas såsom hörande under orsakens kategori,[3] och till dem måste idén ansluta sig. Då tanken här uttryckligen angifves vara alltings yttersta grund, och förnuftet säges ordna och leda allting samt vishet och tanke icke kunna finnas utan själ,[4] så icke blott skymtar fram bakom orsakens begrepp i Philebus ett *personligt* förnuft ett ledande, allvist *individuellt subjekt,* utan framträder der ganska bestämdt.[5] Då nu idéerna ingå i αἰτία's begrepp och väs·en, d. v. s. i Gud, så kunna de icke der hafva någon annan form än den af att utgöra hans tankar.[6]

Lika visst nu emellertid, som denna idéverldens subjektiva bestämdhet måste obetingadt medgifvas, lika bestämdt måste den grofva ensidighet i uppfattningen undvikas, som i densamma *endast* ser en gudomlig tanke med uteslutning af hvarje vara för sig i den karaktär af annatvara och utomvara i förhållande till det tänkande subjektet, hvari antiken ensamt kunde fasthålla objektivitetens begrepp. På denna punkt synes Platos mening vara oförtydbar, och här är Zellers bevisning[7] segrande. Utom det Parmenidesställe,[8] som tar bestämd hänsyn just till en sådan åskådning såsom en för idéläran farlig konseqvens och som söker omöjliggöra den genom en deductio in absurdum, har man att häremot framhålla — utöfver hvad Zeller har gjort — frånvaron hos Plato såväl af ett sitt inne-

---

[1] P. 23 ff.

[2] Sidd. 691 ff.

[3] Phil. 31 A: νοῦς μὲν αἰτίας συγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους. Jfr 30 C och hela utredningen fr. o. m. p. 28 t. o. m. 31 A.

[4] P. 30 C.

[5] Jfr Gustaf Schneider, Die Platonische Metaphysik, sidd. 87 ff. Enligt honom betyder αἰτία i Philebus det gudomliga förnuftet, hvari idéerna hafva sitt ursprung utan att likväl helt uppgifva sin sjelfständighet.

[6] Jfr *Teichmüller*, Studien zur Gesch. der Begriffe, sidd. 261 f.: »Die Ideen für sich *sind* nicht die Vernunft, sondern sie sind *in* derselben, und die Vernunft *hat* gewissermassen die Ideen.»

Vi återkomma till Philebus' lära om det personliga förnuftet vid framläggandet af grunderna för Platos teism.

[7] Sidd. 664 ff.

[8] Parmenides 132 B.

håll sjelft producerande intellekt,[1] som af ett medvetande, hvilket erhåller sitt innehåll på *någon* annan väg än genom relation till ett objekt. Hufvudsynpunkten hos Plato för åtskiljande af vetande och mening är alltid den olika beskaffenheten af de kunskapsföremål, hvarpå hvardera uppfattningsformen riktar sig, och derpå kunna utan tvifvel alla subjektiva distinktioner i anseende till uppkomstsätt — vetandet genom öfvertygande och meningen genom öfvertalande — och till visshetsgrad återföras. Utan ett artskildt föremål skulle vetandets gräns mot meningen ej kunna hållas upprätt. »Är icke vetandet till sin natur bestämdt för det varande — för att lära känna och veta, att det varande är?» säger Plato i sin Stat.[2] Och i samma skrift[3] fotar han hela skillnaden mellan kunskapens fyra arter på de fyra olika slag af vara han der urskiljer, betecknande de förras förhållande till de senare såsom en motsvarighet.[4] Men här lönar icke mödan att uppräkna enskilda ställen såsom stöd. Der en allmän synpunkt så uppenbart har genomträngt en hel verldsåskådning, som här är fallet med de objektiva andliga realiteternas sjelfständiga tillvaro, der synes det i sanning vara nog att peka på det blotta faktum sådant det generellt föreligger och befogadt att stämpla blindheten för detta faktum såsom ren frånvaro af historiskt sinne. Om nu denna idéns dubbelställning, att å ena sidan

---

[1] Visserligen synes häremot stå, att Plato i Staten, såsom vi veta, låter Gud vara upphofsman till »sängens idé», men en sund och försigtig utläggning synes mig dock icke härur kunna uttaga idéns genetiska underordning under den subjektiva principen, utan endast den objektiva principens nödvändiga relation till den subjektiva. Idén är ursprungligen tillvarande för Guds ande (skådande) och har i denna mening sin grund deri. Men likvisst kan heller icke å andra sidan den gudomliga uppfattningen någonsin vara utan de eviga idealbilder, som hos Plato liksom falla utanför densamma — såsom objekter för en art konstnärlig och genial åskådning.

[2] Se Staten V, 477 B: Οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε γνῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν; jfr strax ofvan: ἐπ' ἄλλῳ ἄρα τέτακται δόξα καὶ ἐπ' ἄλλῳ ἐπιστήμη.

[3] Slutet af sjette boken.

[4] Märk orden i Staten, slutet af 6:te boken: καὶ τάξον αὐτὰ ἀνὰ λόγον, ὥςπερ ἐφ' οἷς ἔστιν ἀληθείας μετέχειν, οὕτω ταῦτα σαφηνείας ἡγησάμενος μετέχειν. Skarpare kan knappast objektivitetens öfvervigt öfver subjektiviteten i kunskapen, visshetens beroende af den objektiva sanningen, framhållas!

vara en gudomlig tanke, alltså ett medvetet tankeinnehåll, och å andra sidan en för sig varande, till sin verklighet af subjektet oberoende, objektiv realitet, innebär en motsägelse, det må vara en annan fråga. Att häri åtminstone ligger ett *problem* kan icke förnekas, men några specifika svårigheter synes icke den Platonska idén i detta afseende erbjuda, inga andra, menar jag, än dem som ligga i det allmänt kunskapsteoretiska spörsmålet, huru en och samma verklighet kan tänkas såsom å ena sidan subjektiv, å den andra objektiv, såsom på en gång tanke*innehåll* och tanke*föremål.*[1]

---

[1] Hvad som i detta afseende gör oss svårighet hos Plato kan naturligtvis icke sammanfalla med den allmänna inskränkning, som vidlåder all af oss känd och för oss fattlig tankeverksamhet, nämligen att endast i åskådningen hafva sitt material, hvarmed följer det förhållandet, att all bestämd tanke måste utgöra en af en viss enhetsstämpel präglad bild, en i ett visst sammanhang med andra bilder gripen bild.

Denna svårighet ligger i stället i ett säreget förhållande, hvari Plato ställer det genom tanken enande subjektet till det isärsträfvande åskådningsstoffet: de falla båda i viss mån utanför hvarandra, utan att detta utomhvartannatvara betecknas såsom en inskränkning, en brist hos det undersökande och abstraherande förståndet, som detta med en inre psykologisk nödvändighet öfverflyttar på det tänkande subjektets eget begrepp, men, å andra sidan, med en lika stor logisk nödvändighet successive söker aflägsna. För oss ter sig den tänkande anden till sitt rena väsen såsom en reell enhet af inneboende tankar och krafter, och Gud griper mönstren i sin egen barm, då han formar verlden. Enligt modern idealistisk uppfattning hör icke åskådningen till den absoluta andens lif, hvilken ande tvärtom företrädesvis skiljer sig från den ändliga genom att tänka utan att åskåda. Så icke hos Plato, hvilken tydligen icke utgår från denna motsättning; för honom utgör den principiella motsättningen den som eger rum mellan den med sinnesorganer opererande och på sinnesförnimmelser stödda *meningen* å ena sidan och det organlösa, till den rena själen sjelf refererade *vetandet* å den andra. Jfr Theätet 184 D ff. Men vetandet eller tänkandet innebär lika fullt *åskådning*, fastän det är verksamt utan sinnesorganer, alltså på ett rent inre, andligt och omedelbart sätt. Tänkandet är enligt Plato ett intellektuellt åskådande af en företrädesvis estetisk typ. Försåvidt åskådandet är osinnligt, fattar Plato det ock såsom obildligt eller fullt egentligt tänkande. Detta åskådande tänkande är icke produktivt, utan det är receptivt. Det har sitt föremål liksom utom sig, såsom alltid i viss mening är fallet vid den konstnärliga verksamheten. Jag anför här icke bevisen för min åsigt om naturen af Platos tänkande och dess psykologiska och öfriga naturliga betingelser, utan nöjer mig med att här hänvisa till det rikhaltiga bevismaterial, som

Slutligen vill jag speciellt fästa uppmärksamheten på den ställning, som gudomligheten intager till idéverlden i alla Platos skrifter hela serien likformigt igenom. Den absoluta verkligheten benämnes hos Plato med tvenne uttryck, som äro fullt jembördiga: *det gudomliga* och *det sant varande (idén)*. Hvad som i detta afseende är egnadt att förvirra uppfattningen är den omständigheten, att dessa, det gudomliga och det ideella, än flyta ihop såsom uttryck för alldeles en och samma verklighet, än ställas i en mera objektive koordinerad relation till hvarandra Det är från denna senare synpunkt, som vi måste utgå, om vi skola kunna fixera hvartdera momentet i dess särskilda betydelse.

Zeller framhåller på flera ställen det *ovetenskapliga* och *populära* i många af Platos yttranden om »Gud eller gudarne och deras verksamhet i verlden».[1] Häri kan nu knappast ligga något annat — hvilket också icke otydligt framgår af Zellers framställning — än att Plato, när han *nämner* Gud eller gudarna såsom orsak till hvad som är och sker i verlden, i sjelfva verket skulle *åsyfta* ett mer eller mindre opersonligt förnuft, fastän han ackommoderat sitt uttryck efter folkreligionen och folkföreställningen öfver hufvud. Åtminstone anser Zeller detta ligga i konseqvensen af Platos objektiva metafysiska ståndpunkt, med hvilken läran om det gudomliga icke låter förena sig annat än såsom en oorganisk tillsats, på intet vis logiskt sammansmält med idéläran.[2] Det må nu vara

H. *Cohen* sammanfört i sin uppsats »*Die Platonische Ideenlehre*» sidd. 430—440 (i Zeitschrift f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, 4:de bandet). Mycket i Cohens framställning synes mig skrufvadt, fantastiskt och ohistoriskt — så sjelfva den antagna utvecklingsgången inom idéläran: från idén såsom ursprungligen blott betydande subjektets åskådning till dess hypostaserande såsom objekt, distinktionen mellen ἰδέα och εἶδος m. m. — men den fullt naivt af Plato förutsatta och fasthållna analogien mellan *veta-tänka* å ena sidan och *åskåda-se* å den andra synes mig kraftigt och riktigt framhållen samt säkert styrkt hos honom. Af denna tänkandets grundbetydelse hos Plato är idéns halft sjelfständiga utträdande ur den gudomliga uppfattningen såsom objekt och bild, en nära liggande följd.

Att Plato i och med sin lära om det godas idé tenderar att öfverskrida denna idélärans vanliga position, blifver framdeles anmärkt och utfördt.

[1] Se företrädesvis s. 695 och not. 3 s. s.

[2] Zeller 695, 714 ff.

med »konseqvensen» huru som helst, mig synes på intet vis den personliga gudomligheten i Platos skrifter träda tillbaka för den absoluta verkligheten i objektiv gestalt. Något underordningsförhållande, såsom Zeller vill, kan jag alldeles icke finna deri bekräftadt — så länge nämligen det är fråga om den sanne guden sådan som Plato sjelf kände och erkände densamma.[1] Ty det är visserligen en obestridlig och allmänt erkänd sanning, att Plato förhåller sig antingen rent negativt eller också starkt rationaliserande till folkreligionen och de mytiska gudarna, att han icke tror på Zeus, Artemis, Poseidon o. s. v., något som han alldeles icke gör någon hemlighet af. Men ej ens i förhållande till folkets gudomligheter, der han inför dem i sina skrifter såsom föremål för bön, offer o. s. v., kan hans framställningssätt karakteriseras såsom blott »ovetenskapligt» och »populariserande». Det tjenar nämligen icke företrädesvis såsom förmedlande bild för en djupare och svårfattligare sanning, hvilken derigenom inadeqvat uttryckes, utan framstår ännu mera såsom ett moment i den dramatiska karakteriseringsapparat, som är oupplösligt förenad med hans dialogiska framställningssätt, med λόγος Σωκρατικός. Man bör komma i håg, att Sokrates dock stod folkreligionen långt närmare än Plato och att åkallandet af de grekiske folkgudarne ännu var ett väsentligt uttryck för Sokrates' religiositet, som derför icke kunde utelemnas ur den allsidiga skildringen af hans personlighet till hvilken skildring otvifvelaktigt flertalet af de Platonska dialogerna bl. a. syfta. Och när Plato talar om de gudar, som han verkligen erkänner och tror på, demiurgen och alltings fader, bäraren af den tanke och det förnuft, som genomtränga och styra verlden, och de skapade gudarne, stjernorna, är hans ton, så vidt jag kan se, fullt ut undervisande och »vetenskaplig» och hans framställningssätt lika fritt från sökt afpassning efter lägre föreställningssätt, som då, när han talar om sina idéer. Att ständigt bekämpa och afvärja motsatta åskådningar med hänvisning till ett föregifvet ovetenskapligt och populärt framställningssätt, som ingen annan kan spåra, synes mig vara

[1] För Platos teologi är hufvudstället att finna i sista delen af andra och begynnelsen af tredje boken i Staten.

Zellers största svaghet i hans i det stora hela så ofantligt värderika Platoframställning.

När Gud beskrifves såsom egande vetandet i sig, såsom det sanna vetandets ursprung, såsom frambringande idén, såsom skådande derpå, när han skapar och styr verlden, när han måste vara den själ, som är det verldsordnande förnuftets säte, enär förnuft icke kan finnas utan själ, då är det åtminstone icke *för mycket* sagdt, om man påstår, att Gud hos Plato står i full jemnhöjd med idén såsom subjektiv motsvarighet dertill.[1] Och

[1] Zeller säger s. 714: »Wie es sich aber in dieser Beziehung mit der Persönlichkeit verhalte, diess ist eine Frage, welche sich Plato wohl schwerlich bestimmt vorgelegt hat, wie ja dem Alterthum überhaupt der schärfere Begriff der Persönlichkeit fehlt, und die Vernunft nicht selten in einer zwischen Persönlichem und Unpersönlichem unsicher schwankenden Stellung gedacht wird». Det skulle endast vara intressant att veta af hvad slag detta strängare personlighetsbegrepp månde vara, hvilket antiken skulle sakna, men den moderna tiden i stället skulle ega! En formaldefinition på personligheten är ej svår att finna: personligheten är den andliga individualiteten. Dermed har man ock låtit sig nöja och föga eller intet nått fram deröfver — fram just till detta »skarpa begrepp», denna *realdefinition* derpå, som Zeller saknar hos antiken, men som *vi* sakna äfven hos de moderne tänkarne. Att en real erfarenhet om personligheten — rikare och längre gående än all antik erfarenhet — finnes hos det kristna medvetandet, kan ju ingen förneka, men till ett verkligt begrepp har det kristna tänkandet i detta afseende knappast höjt sig Man kan på sin höjd få ett realt grepp på personligheten genom att ställa den andliga individualiteten i sammanhang med menniskans förnuftiga känsla, konstaterande faktum af personlig förbindelse, af förpligtelse och kärlek af personlig art och söka personligheten just i den andliga individualitets väsende, med hvilken menniskans *känsla* kan kommunicera. Men ett *teoretiskt-vetenskapligt* uttryck för personlighetens väsen ligger dock äunu icke i detta. Och så långt som till antagandet af en absolut andlig individualitet af förnuftig natur, till hvilken menniskan står i ett praktiskt-religiöst förhållande, hade i sjelfva verket redan Plato hunnit (det höjer t. ex. hans uppfattning af ὁσιότης öfver allt tvifvel), hvilka inskränkningar än f. ö. häfta vid hans uppfattning af det personliga. Man kan utan öfverdrift påstå, att Plato, på grundvalen af sin personliga gudserfarenhet, känner personlighetens väsen djupare och sannare än vissa af de aldra mest prisade heroerna i den moderna filosofiens historia. Det har egentligen blott varit intelligensen och dess lif, som t. ex. hos de store tyske idealisterna efter Kant fängslat uppmärksamheten, men *personlighetens* begrepp uttömmes icke i och med intelligensens, utan betecknar ett öfverskott deröfver. Detta öfverskott erfor och uppfattade Plato trots sin underlägsenhet under dem i teoretisk bildning, och denna hans erfarenhet af det personliga har varit bestämmande för hans filosofi.

för den forskning, hvilken kan och vill förfriska sig ur den gudomliga inspirationens källa hos Plato och deraf hindras att torka ihop till en mumieartad abstraktion, den som har sinne för den religiösa fläkten i hans skrifter och som icke vilseledes af traditionella teorier och tolkningar, den finner tydliga spår af det absolutas närvaro såsom en individuell gudomlig ande äfven på många ställen, som icke kunna användas såsom vetenskapligt bindande »belägg». Derför vågar jag säga, att, om någon lära är af Plato allvarligt menad och starkt betonad, så är det hans *teism.*[1] Huru denna teism förhåller sig till och

[1] I detta sammanhang vill jag anföra *Trendelenburgs (De Platonis Philebi consilio*, Berlin 1837, s. 20) ord: »Quare consentaneum esse videtur, Deum rerum φυτουργόν statui, quod ipsas ideas iisque constantem rerum naturam effinxit, atque *audaciæ est, ideas absolute extare jubere, nulla omnino naturæ intellegentis ratione habita»;* och strax derefter yttrar han: Quid igitur restat nisi divina intelligentia, quæ cogitando ita ideas gignit ut sint quia cogitentur. *Ideæ enim Deo æterno quasi* ὁμοούσιοι».

Den som icke låter sig öfvertyga om det djupa allvaret af Platos lära om en absolut princip i personlig form vare sig af den äkta religiositet, som nära nog likformigt genomgår alla hans skrifter, eller af Timäus' skildring af verldens skapelse genom »alltets fader», borde åtminstone låta sig påverka af denna Timäus' framställning *i förening med* hvad i Philebus säges om αἰτία. De fyra verldsprinciperna i Phil. (p. 23, B. ff.) äro, som bekant, ἄπειρον, πέρας, μικτόν och αἰτία. Det fjerde slaget, d. v. s. orsaken, beskrifves såsom σοφία καὶ νοῦς, och det har ordnat och inrättat allt. Visheten och förnuftet innebo i en själ, och genom orsakens kraft (διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν) hafva i verldsalltet inlagts en kunglig själ och ett kungligt förnuft. Förnuftet herrskar alltid öfver det hela o. s. v. Redan vid första blicken på denna framställning synes orimligt att söndra denna αἰτία från demiurgen i Timäus, om ock den senare, utöfver den förra, karakteriseras äfven såsom en *frambringare*, icke blott *ordnare*, af alltet. Zeller ser dock icke i αἰτία i Phil. ett personligt väsende, utan ser deri *endast* idéverlden, närmast i dess högsta enhet, det godas idé. Emot Z. träder, såsom hufvudmotståndare i detta fall, *Rettig (Ueber* αἰτία *in Philebus*, första upps. i Zeitschrift f. Philosophie u. phil. Kritik, N. F. 72: B, Halle 1878), hvilken i αἰτία *endast* ser den absoluta personligheten, Gud, men förlägger idén till området för πέρας, under hvilket begrepp Zeller låter »det matematiska» eller »verldssjälen» falla. Att här närmare ingå på denna kritiska fråga, som framkallat en omfattande litteratur, kan naturligtvis icke erfordras af vår närvarande uppgift, som endast synes kräfva, att ensidigheten i båda dessa tolkningar framhålles under påpekande af den tredje utväg, hvilken öppnar sig för det tillräckligt omfattande kritiska omdömet, nämligen att αἰτία i sig innefattar *såväl* Gud *som* idéverlden. Först under denna förutsättning blir analogien

sammanhänger med hans idélära, blir nu närmast föremål för vår undersökning. Det blir för detta ändamål nödvändigt att

med verldsskaparen i Tim. fullständig: liksom denne har hos sig idéerna såsom de mönster, hvarpå han blickar vid verldsskapelsen, så innebo ock i αἰτία de eviga betingelserna för allt förnuft och all vishet, idéerna. Vi kunna icke söndra Gud från idéerna och idéerna från Gud. De äro från början ὁμοῦ — märk, att Tim. 52 D sammanfattas Gud och idéerna uppenbart under begreppet τὸ ὄν! —, och det är endast abstraktionen, som sätter dessa två sidor, den personliga (subjektiva) och ideella (objektiva), af den absoluta verlden, τὸ παντελῶς ὄν, i motsats mot hvarandra. Vid en sådan tolkning synas mig alla svårigheter vid uppfattningen af orsaken i Phil. spårlöst försvinna, och endast häpnaden står qvar öfver allt det krut, som det lärda skarpsinnet här spillt. Inga svårigheter synas då heller möta vid förklaringen af πέρας, som måste fattas såsom inbegreppet af sinneverldens lagar och former, d. v. s. af idéerna såsom *derstädes* lag- och formgifvande. Idéerna i deras χωρισμός äro hos den transscendent fattade gudomliga orsaken, objektet för och innehållet i hans tankelif, medan de i sin παρουσία i tingen utgöra den i sig formlösa »materiens» måttbestämdhet (Aristoteles' οὐσία δευτέρα).

För nödvändigheten af att antaga orsakens transscendent-individuella karaktär hänvisas till Rettigs utmärkta, nyss nämda uppsats, för omöjligheten att utesluta idéverlden från αἰτία till Zeller (sidd. 691 ff.), men för riktigheten af vår, dessa skenbara motsatsers ensidigheter öfvervinnande ståndpunkt till Schneider i hans f. a. a., sidd. 102 f.:

»Der Philebus nimmt für alles Werden eine Ursache (ἡ αἰτία, τὸ αἴτιον) an, die als τὸ ποιοῦν (26 E) und τὸ δημιουργοῦν (27 B) bezeichnet wird. Da ihm alles Werden eine Vereinigung von Stoff und Form ist, so heisst diese Ursache 27 B ἡ τῆς μίξεως αἰτία καὶ γενέσεως. Da alles vernünftige Werden von ihr ausgegangen ist, so ist sie selbst Weisheit und Vernunft (28 C—30 D), und als das in sich Vollkommene und Genügende, das zugleich der Grund von allem (relativ) Vollkommenen und Genügenden in der Welt ist, ist die göttliche Vernunft (ὁ ἀληθινὸς καὶ θεῖος νοῦς) das Gute (22 C). *Es ist klar, dass in und mit der höchsten Ursache, da sie die göttliche Vernunft ist, die Ideen gegeben sind.*

Der Timäus geht gleichfalls von der Ueberzeugung aus, dass alles Werden eine Ursache αἴτιόν τι (28 B) zur nothwendigen Voraussetzung habe. So muss also auch die Welt, da sie geworden ist, eine Ursache haben. Diese wird alsbald als δημιουργός bezeichnet, ferner als ποιητὴς καὶ πατὴρ τοῦδε τοῦ παντός — — — — und sehr oft als ὁ θεός (30 A. B. D, 31 B, 32 B u. s. f.), und zwar wird Gott bezeichnet als ἀγαθός (29 E) und ἄριστος (30 A). *Die höchste Ursache ist also auch hier die göttliche Vernunft oder Gott, und so sind also auch hier die Ideen in der höchsten Ursache mit enthalten. Beide, Gott und Ideen zusammen, werden* 52 D *als das seiende*, τὸ ὄν, *bezeichnet.»* — Kurs. i citaten äro gjorda af mig.

kasta en blick på Platonismens historiska ställning och allmännaste principer.

När *Aristoteles*[1] angifver Platonismens historiska förutsättningar, nämner han icke uttryckligen den eleatiska läran om grundmotsatsen mellan varat och icke-varat. Det lider dock intet tvifvel, att det Platonska systemet till sin allmänna inre byggnad påminner om ingen föregående filosofisk ståndpunkt i så hög grad, som om Eleatismen, och det torde vara föga mindre tvifvelaktigt, att historisk inverkan här verkligen egt rum.[2] I Platos svärmande sanningslängtan, ideala drift till sinnets rening och upphöjelse och djupt religiösa anläggning hafva från början förelegat anknytningspunkter till en åskådning, som syntes gifva ett verklighetsfäste åt det förnuftiga medvetandets föreställningar, i det att densamma framställde konturerna till en ouppkommen, oföränderlig, oförstörbar, inom sig sluten och i denna mening fulländad, blott genom tanken fattlig verld, som endast behöfde lifvets, medvetandets och personlighetens färg spridd öfver sig för att kunna på ett afgörande sätt attrahera och binda hans håg och hans intresse. Med Parmenides skall ju för öfrigt Sokrates hafva kommit i beröring, i det att han hört honom, då han sjelf ännu var »helt ung»,[3] och Plato har sjelf nogsamt känt männens från Elea läror, något, som är mer än väl styrkt både genom den kritiska och den gillande hållning, han till dem i sina skrifter intager. Antagligen mest har dock Eleatismen verkat på Plato genom Megarismens inflytande (Euklides) eller i Megarisk form. Det qvarstående resultatet af denna inverkan eller, åtminstone, det gemensamma grunddraget hos Eleatism och Platonism är den till grunden gående motsatsen mellan tankeverlden, som är höjd öfver tid och vexling, och sinneverlden, som är tid och vexling underkastad. Jag instämmer till fullo med *O. Apelt* deri att »die Annahme einer wahrhaft wesenhaften geistigen Welt jenseits aller Sinnlichkeit für Plato wie der Ausgangspunkt,

---

[1] Metafysiken, I, 6.

[2] Jfr Zeller sidd. 646 och 654.

[3] Se inl. t. dialogen Parmenides.

so der Kernpunkt seines Philosophems war»,[1] och att denna verlds egenskap af en *idéverld* först är något *sekundärt*. Att det sanna varat kom att fattas såsom idé var ett sätt att närmare bestämma och utföra den redan klara tanken om en på transscendent sätt absolut, d. v. s. okroppslig och tidlös, verklighet. Antagandet af den osinnliga verkligheten har sin djupaste rot i Platos egen förnuftiga känsla i dess olika former, det har antagit formen af en metafysisk tanke genom beröringen med Eleatismen, och det har ändtligen fått sin närmare utbildning och sin specifikt Platonska form genom Sokrates' begreppslära och genom undersökningarna om vetandets förutsättningar.

Det skulle röja en grof missuppfattning, om man ville öfversätta den Platonska motsatsen mellan idéernas andliga och tidlösa verld och blifvandets materiella verld med motsatsen mellan det subjektiva och det objektiva. Hvad som hör till den förra är nämligen icke enbart subjektivt och hvad som hör till den senare är icke enbart objektivt. Tvärtom innesluter såväl den förra, som den senare i sig denna motsättning mellan subjektivt och objektivt. Denna genomgår båda lederna i grundmotsatsen i verlden, både οὐσία och γένεσις, hvadan dessa motsatser korsa hvarandra. Det är en axiomatisk sats hos

[1] O. Apelt, Beiträge, s. 83. Jfr hela partiet sidd. 82—84, speciellt det ställe i Aristoteles' Metafys., som Apelt till förmon för sin åsigt åberopar, nämligen 1040 b 27: »Idéläraus anhängare hafva i visst afseende rätt, då de fatta idéerna såsom χωριστά, försåvidt nämligen idéerna äro substanser, men i annat afseende orätt, då de nämligen fatta idén såsom ἓν ἐπὶ πολλῶν. Men skälet härtill är, att de icke kunna angifva hvilka oförgängliga substanser det är, som skulle kunna existera bredvid de individuella sinnliga tingen. De låta derför idéerna till arten vara lika med det förgängliga (ty detta känna vi till) och säga αὐτοάνθρωπος och αὐτόϊππος, i det de vidhänga de sinnliga tingen det lilla ordet αὐτό. Och dock skulle, äfven om vi aldrig sett stjärnorna, icke desto mindre eviga substanser existera förutom dem, som äro bekanta för oss. Så äfven i föreliggande fall: veta vi ieke hvad de äro, så är det dock nödvändigt att antaga deras tillvaro».

Aristoteles' mening med detta yttrande är tydligen den, att Plato har tidigare haft medvetande om en osinnlig verklighet af absolut dignitet, än han hypostaserat den menskliga λόγος, som sammanfattar till enhet det lika och gemensamma i hvarje lika benämd sinnlig mångfald, till den metafysiska realitet, som heter εἶδος, och att han haft *rätt* i det förra, men *orätt* i det senare.

Plato, att det finnes olika former af uppfattning och kunskap, som svara mot de olika slagen af verklighet, ἐπιστήμη mot οὐσία och δόξα mot γένεσις.[1] Väsendet är subjektivt-objektivt och likaså den sinnliga verkligheten. Den subjektiva faktorn i väsendets verld är vetandet (eller den vetande), den objektiva idén. Motsvarande leder i den sinnliga verlden äro meningen och det mångfaldiga och föränderliga.[2] Lederna i dessa dubbla motsättningar bilda i sjelfva verket de fyra hörnpelare, hvarpå hela den Platonska filosofiens byggnad hvilar.[3]

Öfver den eleatiskt formlösa föreställningen om motsatsen mellan en i sanning varande verklighet, som är objekt för tänkandet, och en skenets motsägande verld, som blott är till i och för »de dödliges meningar», har Plato gått fram till trenne närmare bestämningar af varat och af icke-varats förhållande till varat, hvilka skänka hans metafysik dess origi-

---

[1] Se Timäus p. 29 B och Politeia VI, 509 D och 511 D, VII, 533 E f. (»meningen har att göra med blifvandet, vetandet med varat») och flerestädes.

[2] Jfr slutet af 5:te boken i Staten (fr. o. m. p. 476 D) och Philebus 59 A ff.

[3] Det synes mig klart, att den kunskapsteoretiska motsatsen mellan vetande och mening hvilar på och har sitt fäste i den ontologiska motsatsen mellan väsendets verld och den sinnliga verlden, men icke tvärtom. Observera Staten, VII, p. 533 E: »som varandet förhåller sig till blifvandet, så vetandet till meningen». Jfr ock Staten, 511 E (»hvarje kunskapsgrad innehåller lika mycken klarhet och visshet, som det, hvarpå den är riktad, innehåller verklighet och sanning») och Timäus p. 29 B. Väl har Plato i Theätet, Sofisten o. a. dialoger ledts af kunskapsteoretiska motiv, sökande förutsättningarna för vetandets möjlighet, och väl har han, med denna slagruta i sin hand, upptäckt och fastslagit den objektiva sanningens ideella karaktär och dess form af enhet i mångfald, men till sin »Zweiweltentheorie» har han icke kommit på den vägen, liksom han icke enbart på den subjektiva och kunskapsteoretiska vägen förts fram till sina idéer, utan lika mycket genom fenomenologiska undersökningar af objektiv art (jfr Zeller s. 645). Till en rationell metafysik och en dermed sammanhängande fenomenlära kommer ingen annat än genom erfarenheter och behof af etisk och religiös natur, så mycket mindre Plato, hos hvilken sådana erfarenheter alltjemt framträda såsom den drifvande centralkraften i hela systemet.

Sin afgörande karakteristik få vetandet och meningen genom sina resp. objekter, medan dessa senares åtskillnad går före och möjligen kan tänkas utan förhållande till de olika uppfattningsformerna.

nella värde. Först och främst har han, med utgångspunkten i Sokrates' begreppsfilosofi, fattat och bestämt det andliga varat såsom begrepp, i det att han knutit föreställningen om en absolut verklighet vid λόγος, fattad såsom tänkandets enhet vid uppfattniagen af hvarje sinnlig mångfald. Det absoluta är hos Plato ej begränsadt till den magra föreställningen om ett fullkomligt *vara* eller *något* öfver hufvud, utan det är karakteriseradt såsom ett vara för tänkandet, och detsamma är af Plato i denna sin karaktär fullt bestämdt fattadt, d. v. s. det är fattadt såsom *begrepp*. Men Plato har också för det andra kraftigt utfört Eleaternas svaga antydan om en subjektiv sida i och hos det absolut varande — denna antydan ligger deri, att varat af dem utsäges såsom *ett med*, d. v. s. såsom sammanfallande med, tänkandet — i det att han intagit vetandet i det absoluta och inom det absoluta satt vetandet såsom parallelt med varat, *förtätande vetandets begrepp till att vara en absolut andes, Guds, uppfattningsform, det gudomliga medvetandets form.* Vetandet hos Plato står sida om sida med de objektiva idéerna, som utan relation dertill icke hafva någon betydelse. Denna relation har Plato i sjelfva verket öfver allt förutsatt såsom sjelfklar. Och vetandet har han fattat såsom Guds vetande, ty »förnuft och vetande kunna icke finnas utan själ», d. v. s. utan en individuell ande, som eger dem. Plato har vidare och för det tredje lemnat Eleatismen långt bakom sig genom att närma fenomenets verld till väsendets och fatta den förra såsom en *grad* af den senare både i anseende till synpunkten af vetande (mening) och synpunkten af varande (blifvande). Icke-varat eger hos Plato en relativ, men icke en absolut betydelse, och icke-varats sfär närmar sig hos honom såsom blifvandets verld det rena varats och såsom meningens vetandets. Derför har Plato kunnat utföra grundritningen till en verklig verldsförklaring i den betydelse, som en sådan är möjlig. Visserligen är nu detta närmande af fenomenverlden till väsendets verld beroende deraf, att Plato utfört och närmare fixerat väsendets begrepp på det sätt, att han hemtat innehållet i sitt begrepp om det absoluta ur all gifven erfarenhet, *äfven den sinnliga.* Genom att låta erfarenhetsinnehållet, det må vara af hvad slag som helst, undergå abstraktionens re-

ningsprocess har Plato ansett sig upphöja det till absolut dignitet. Hans verldsförklaring hvilar derför utan tvifvel till stor del på grundvalen af väsendets försinnligande. Såtillvida rör sig denna utan tvifvel i en cirkel. Men om man lemnar ur räkningen den konseqvensens makt, som tvang honom — på grund af vissa förutsättningar om det logiska begreppets natur — att i sin idéverld upptaga allt innehåll i erfarenheten, försåvidt blott detsamma eger en generell form, och blott besinnar, att de etiska begreppen till sin natur dock äro idéverldens förstlingar samt att *hela* denna verld omgjutes af ett visst omisskänneligt idealitetens och skönhetens skimmer, d. v. s. besinnar, att bland idéerna finnas sådana, som utgöra normer och mått för det menskliga handlandet (etiska ideal), och att idéerna af Plato samtligen och väsentligen fattas såsom skönhetstyper (estetiska ideal), då måste man medgifva, att förutsättningarna för en verldsförklaring föreligga hos Plato i den enda rimliga mening en sådan kan hafva: en redogörelse för de former, i hvilka verldsutvecklingen närmar sig sitt ändamål. Att denna icke blifvit utförd, är dock en obestridlig sanning.

Platos verldsuppfattning är i det hela *objektiv i betydelse af positiv.* Både det eviga och det timliga, hvartdera såväl i sin subjektiva, som i sin objektiva form, äro positioner, fattade i analogi med »ting» (åskådningar), medan den «intelligens», som »sätter» dessa åskådningar, tränges i bakgrunden och i det stora hela icke kommer till medvetande. Positionerna fattas icke såsom »produkter» af tankeverksamhet. Sjelfva den andliga aktivitet, i hvilken och af hvilken det eviga och det timliga, såsom subjektiva och såsom objektiva, i sin mon utgöra momenter, ligger icke till grund för den Platonska spekulationen såsom dess princip.[1] Men Platonismen är icke

[1] En teckning på fri hand, präglad af skenbar djupsinnighet, gör Cohen af Platonismen, då han (i sin förut anf. uppsats »Die Platonische Ideenlehre») söker idéns ursprungliga väsen och betydelse i att vara »das begriffliche Schauen, das Schauen in Gedanken, in der Abstraction, die denkende Betrachtung, die Theorie» (s. 427), hedrande Plato med namnet »der frühe Anherr der intellectuellen Anschauung, des transscendentalen Idealismus». Från början betydde idén en *intelligent verksamhetsakt* för att sedan förfalskas till att betyda *substans.* »Plato habe in weiterer Abirrung

objektiv i den mening, att subjektet icke under någon form skulle framträda inom τὸ ὄντως ὄν. Subjektet uppträder i Platonismen med samma pretention på att vara absolut, som inom den kristna religionen. Såväl på den förra, som på den senare ståndpunkten får dock absolutheten tagas cum grano salis — och detta ungefär i samma grad, om också icke på samma sätt Hos båda är det absoluta en positiv och konkret ande, en individuell person, som vinner individualitet genom begränsning mot en motsats: Platos gud mot sitt eget vetandes innehåll såsom ett mot honom stående objekt eller åskådningsföremål, kristendomens gud dels mot ett annat absolut subjekt

---

von seinem ursprunglichen Ausgangspunkte die Ideen zu Substanzen verkehrt» (sidd. 428 f.)

A. *Auffarth* (Die Platonische Ideenlehre, Diss. Marburg 1883) begår det icke ovanliga felet att påbörda Plato en modern frågeställning och att söka påtvinga honom nödvändigheten att precisera sin ståndpunkt i ett fall, der intet alternativ för honom förelegat. Auffarth vill med all makt drifva Plato till att välja mellan idealism och realism i modern kunskapskritisk bemärkelse och tyder, då valet är sjelffallet, hans idealism så, att idéernas plastiska bilder blott utgöra höljet omkring den moderna tanken om objekternas i erfarenheten »Denkgesetzmässigkeit» (sidd. 44 f.) Liksom de moderna idealisterna hafva sökt objektivitetens begrepp i den allmängiltiga subjektiviteten, i den logiska intelligensen, så redan Plato. För denna tanke om subjektet såsom grunden till all objektivitet — hvars förutsättning är tanken om allt objekt såsom föreställningsinnehåll och intet derutöfver — utgör idéläran blott det antika uttrycket.

Denna Auffarths öfverspänning af den Platonska problemställningen hvilar gifvetvis på grundvalen af ett ohistoriskt konseqvensmakeri, blindt för den möjligheten, som ock varit den historiska verkligheten, att kunskapens objektivitet af Plato bundits vid villkoret af ett evigt och oberoende kunskapsföremål, i sig andligt, men likvisst stående i yttre förhållande till den kunskapsegande, af en relation alltså mellan *tvenne andliga membra relata*, vetandet och idén. Plato har icke känt någon uppfordran att bearbeta detta dualistiska och populärt sväfvande föreställningssätt till konseqvent idealism förvandlande idéns betydelse till rent innehåll *i* medvetandet, utan han har nöjt sig med att låta den stå qvar såsom bild *för* medvetandet. Tvärtom skulle fortgången till ren idealism i detta hänseende säkert hafva synts honom såsom ett återfall i Sofisternas subjektivism, då den moderna *rationella* idealismen var hvad den var, ett verk af kommande århundradens erfarenhet och tankearbete, men icke en utväg, som stod öppen för Plato att tillgripa eller låta ligga obegagnad. — Angående Platos uppfattning af begreppet *objektivitet* se Kratylus 386 D—E.

(Fadren mot Sonen), dels mot det ändliga, hvilka båda motsättningar Gud har praktiskt behof och intresse af — i och för sin kärleks fullkomliga uppenbarande och sin deraf följande absoluta harmoni. Väl må skillnaden mellan Platonismen och kristendomen kunna sägas vara ofantlig med afseende på det förnuftiga känsloinnehållets rikedom och djup och äfven med afseende på rikedomen och adeqvatheten af de åskådningselementer, hvarmed den religiösa fantasien försinnligar den gifna känsloerfarenheten, men *principiellt subjektivare* är icke kristendomen än Platonismen. När den kristna religionens föreställningssätt så karakteriseras till skillnad från alla antika tankeståndpunkter, så sker detta ut ifrån en synpunkt, som icke hör hemma inom detta föreställningssätt sjelft, utan hvilken framvuxit ur den moderna spekulationen, hvilken man vant sig att kalla kristen, kanske väsentligen endast derför, att den dateras post Christum natum. Inom den moderna spekulationen har framkommit en subjektivism, på grund hvaraf denna spekulation vill lemna både Platonismen och kristendomen bakom sig såsom objektiva, men hvilken spekulation också betydligt har öfverdrifvit sin särställning i den riktning, att den på ett i grunden oberättigadt sätt upphöjt sig sjelf på de förras bekostnad. Detta har skett i och med framhållandet af en oändiig subjektivitet eller intelligens, af hvilken både allt positivt subjekt och allt positivt objekt skulle kunna härledas såsom former. Ur denna subjektivitet såsom förklaringsgrund har man försökt en trefaldig genetisk förklaring af de nämnda membra relata, d. v. s. af den relativa verlden eller af erfarenheten i dess helhet, nämligen en psykologiskt-genetisk (hos Fichte), en fenomenologiskt-genetisk (hos Schelling) och en logiskt-genetisk (hos Hegel), i förhållande till hvilket genetiska förklaringssätt det finala antingen ställts i en oklar och motsägande superioritet (Fichte) — ändamålet är »Lückenbüsser» i förhållande till den teoretiska konstruktionen — eller också fått uppgifva sin specifika karaktär för att dermed förblandas. Hela denna efterkantska riktning har velat fixera intelligensen såsom absolut verksam *grund,* om den också skytt att fixera den såsom en absolut *verklighet.* Detta kommer dock i sjelfva verket på ett ut och kränker lika fullt det ena som det andra den Kantska kriti-

cismens grundtanke, som man icke förstått att fasthålla, nämligen att menniskan hvarken i sin omedelbara erfarenhet eller med sin tanke eller med båda i förening mäktar fatta den rena eller universella subjektiviteten annat än såsom form hos det som är gifvet, men att intet gifvet finnes, hvilket kan logiskt härledas ur subjektiviteten såsom en nödvändig form eller sida deraf. Medvetandet är ytterst en ren tankeform, och till sitt innehåll är det blott åtkomligt såsom relativ och faktisk enhet i sinnliga mångfalder — det är Kants teoretiska grundtanke. Hvarje försök att förklara det gifna (d. v. s. konkret subjekt contra konkret objekt) såsom nödvändig form af en absolut subjektivitet, d. v s. subjektivitet utan relation till faktisk objektivitet, förfalskar denna absoluta subjektivitets qvalitet af ren tanke, förvandlande den till en åskådning med en mer eller mindre ogenomtränglig, dunkel kärna (en »kloss»), d. v. s. gör subjektiviteten till ett existerande subjekt, detta må nu vara än så spökaktigt abstrakt fattadt (»jag». »jaghet», »handlande», »verldsjag», »intelligens», »vetande», »tänkande»). Det rör sig m. a. o. inom cirkeln af en erfarenhet, som den vill härleda ur den absoluta subjektiviteten, och den absoluta subjektiviteten, hvilken det nödgas förändliga, då densamma skall apteras till förklaringsgrund. Kant gick ut från det gifna och lät det omslutas af tanken, men mellan tankens yttersta gränser och det gifna föll hos honom möjlighetens ouppmätta sfär. Inom denna möjlighetens sfär var icke längre polariteten mellan subjekt och objekt den enda nödvändiga grundformen. Denna sfär betecknar en allmän tankemöjlighet i betydelse af det som icke kan motsägas, men som för oss vid hvarje tillfälle utgör en faktisk och aktuell föreställningsomöjlighet. Inom densamma ligger enligt Kant tanken om ett absolut subjekt. De efterkantske idealisterna uttogo emellertid den absoluta subjektiviteten i reell mening ur den blotta, negativa möjlighetens af tankens gränser omslutna sfär och förlade den, trots sin egen kritiska utgångspunkt och sina ursprungliga kritiska intentioner, inom området för en fingerad nödvändig verklighet, i det de genom en ödesdiger subreption läto den rena tanken kondenseras till en intelligens med bestämda verkningssätt. Mot anklagelsen för en sådan subreption och dermed för återfall i den dogmatiska metafysiken, som Kant en gång för alla

vederlagt, kunde de skydda sig endast genom en ytterlig förtunning af de åskådningselementer, som de måste använda för att i någon mon fästa och binda sina abstrakta föreställningar. I sällskap med den abstrakta subjektsföreställningen (en eller annan hypostaserad psykologisk, fenomenologisk eller logisk bestämdhet) upphemtade de ur erfarenheten ytterligt tunna och flyktiga åskådningsrester, kvarvarande efter de bestämda åskådningarna *rum, tid, rörelse, tyngd, stöt, attraktion, repulsion* o. s. v, kallade dem i deras utarmadt abstrakta skick för »tankar» eller »begrepp» och läto dessa vara det element, hvari subjektsföreställningen rörde sig. De togo upp hvad de kände sig behöfva från erfarenheten och omarbetade det upptagna i sin abstrakta fantasi så, att de icke längre igenkände detsamma, icke längre erinrade sig dess ursprung. De hittade alltså hvad de höllo i sin hand. Den af deras abstrakta kategorier, som gaf den bestämmande prägeln åt deras uppfattning, var (den genetiska) *kausaliteten*. I denna lefde deras »tankar», rördes och hade sin varelse, en kausalitet, så långt som möjligt isärhållen såväl från den metafysiska föreställningen om substans, som ock från allt verkligt orsakssammanhang, sådant man lär känna inom psykologien och naturvetenskapen. Men ej nog med, att de inlade en sorts kausal relation mellan sina tankar och läto dem framgå ur hvarandra enligt en viss analogi med verkliga, erfarbara förändringar i tiden — å andra sidan förnekade de det analogiska beroendet och ville göra sitt filosofiska skuggspel till det primära, till väsende i förhållande till de reala förändringarna i tiden såsom det sekundära eller såsom fenomen — utan de förlängde äfven på visst sätt den kausala tankekedjan så långt, att den utsträcktes till att blifva kausal grund för erfarenhetens fenomen. Det abstrakta fattades ej endast såsom verksamt inom sig, utan äfven såsom kausalt i förhållande till det konkreta De vetenskapliga begreppen blefvo ej längre genom analys funna subjektiva koncentrationer af det gifnas väsentliga bestämdhet, sammanfattande uttryck för mångfaldiga och vexlande erfarenheters relativa samhörighet, utan fattades, i sin abstrakthet, såsom kausala i förhållande till det gifna. Och den vetenskapliga syntesen blef icke den blotta bilden af sakernas eget sammanhang, utan ett nydanadt sammanhang, en form af förbindelse, som tingen

objektive få endast derför att intelligensen tänker öfver dem. Egentligen tänkes dock icke längre *på* eller *öfver* ting på denna ståndpunkt, utan *de tänkas,* och så blifva de till. Till den grad konfunderades här gränserna mellan subjektivt och objektivt.

Man finner, att denna spekulation kan kallas subjektiv både i god och i dålig mening. I god, så långt som den är medveten om relativiteten af hvarje fattligt konkret subjekt och om omöjligheten att derur härleda objektet samt om den öfver motsatsen mellan subjekt och objekt höjda absoluta subjektivitetens form. I dålig, såvida den förfalskar subjektivitetens form, det rena och enkla sjelfmedvetandet, som åtföljer alla psykiska akter såsom villkor för och bevis på det förnumnas objektivitet, d. v. s. allmängiltighet, och låter det uppträda i en pseudoåskådlig gestalt såsom en sorts grund eller ett helt, hvaraf det gifna förklaras på ett eller annat sätt vara nödvändig form. I dålig alltså, då den icke nöjer sig med hvad som är möjligt, nämligen att konstatera och fixera den rena formen i dess olika ställningar till de verksamhetsformer, hvars högsta villkor och förutsättning den i sina resp. ställningar utgör: såsom det sanna, det goda och det sköna, och att *värdera* verksamheten efter dess olika lägen i förhållande till dessa sina riktningspunkter. Den efterkantska idealismen har återfallit i dogmatismen, såvida den icke stannat vid att fatta det absoluta i dess olika former såsom grund till riktlinierna för den gränslösa utvecklingen, hvilken vi lära känna endast steg för steg i den historiska erfarenheten, utan såsom universell verksam grund och dermed såsom substans — ty i all kausalitet inhærerar begreppet substantialitet omedelbart och kan aldrig aflägsnas derifrån, detta lika litet som begreppet kraft kan hållas borta från förändringen och dess lag —, såvida den m. a. o. mindre fattat detsamma såsom oändligt perspektiv, än såsom fix bild. Den har icke sett, att den utvecklingsdrifvande kraften stammar från erfarenhetens dunkla djup, från känslobetonade böjelser och kraf, drifter och begär d. v. s. från subjektet i ett historiskt läge till sitt objekt. Alla orsaker för filosofien äro konkreta historiska fakta med rörelsekraft i sig. I en historiskt-empiriskt gifven viljeriktning hos menniskan eller Gud ligger orsaken till allt hvad som

ofvanför naturens område händer och sker, d. v. s. till all förnuftig utveckling, all historia. Den rena tanken i dess olika framtoningar — dit hvarken menniskan eller Gud hör, enär båda hafva sin milieu i den historiska fenomenverlden — är utvecklingens mått, men kan just derför icke beröras deraf eller ingå deri. Den är icke och blir icke, utan lemnar nedom sig både verklighet och verksamhet, både substantialitet och kausalitet. Men mellan tankens och idealets rena stjernor och den historiska fakticitetsverlden, verklighetens dunkla verld, böljar den ouppmätta möjlighetens lufthaf. Till ett helt sammansluta sig dessa sfärer endast derigenom, att det förnuftiga eller ideala faktiskt uppträder i konkret gestalt och såsom historiskt konstaterbar drifkraft. Derigenom lyfter sig det verkliga upp genom det möjliga hän mot det nödvändiga. Filosofiens uppgift är att iakttaga och värdera detta upplyftande i dess olika former. Den enda möjliga filosofiska verldsförklaringen består i att begripa kulturidealen och att värdemäta kulturframstegen ur ideala synpunkter. Kausalt sedt är verlden oförklarlig.

Fråga vi nu: eger ej Plato en ren form af subjektivitet och begagnar han ej densamma såsom värdemätare? så måste svaret genast blifva: *Jo, i det godas idé* eger han en sådan Det godas idé, hvars närmare betydelse och förhållande till de öfriga idéerna vi mycket snart härefter i denna skrift skola söka utreda, hvilket blir en hufvudpunkt i vår framställning — beskrifves af Plato afgjordt såsom egande absolut natur, i det att den framställes såsom stående öfver både vetandet och varandet. Att denna princip är subjektiv, ligger i sakens egen natur och kräfver icke något närmare ordande. Derför har Plato i det godas idé en absolut princip af subjektiv natur som betecknar systemets högsta krön. Såtillvida och i denna mening är Platonismen subjektiv (nämligen genom sin teleologi). I hvad mon den *användt* det goda såsom värdemätare för menskliga ståndpunkter, måste vi här lemna å sido.

Objektiv i klandrande mening är Platos ståndpunkt först och främst genom frånvaron af det klara teoretiska och negativa medvetandet om den gränslösa möjligheten eller af tänkbarhetens oändliga öfverskott öfver verkligheten, hvilket med-

vetande hvilar på den rena subjektivitetens oändliga öfverskott öfver hvarje bestämdt subjekt och objekt. Med denna i subjektiviteten grundade gränslösa möjlighet öppnar sig ett perspektiv af oändligt djup för utvecklingen, men å andra sidan (och i omedelbart sammanhang dermed) blir också derigenom en plats ledig inom det förnuftiga medvetandet för en agnosticism, som måste betecknas såsom en sund frukt, hängande på den moderna kriticismens träd. Sin positiva utfyllnad har agnosticismens medvetna okunnighet om det öfversinnliga såsom det i sig varande i det historiska sinnet, som troget och outtröttligt konstaterar, analyserar och värderar det faktiskt gifna.

Objektiv i nyss angifna mening är Platos ståndpunkt vidare genom frånvaron af en positivt teoretisk uppfattning af den rena subjektivitetens form, af en sanningens idé, sådan som Kant egde i sin »transscendentala apperception» eller som de moderne tänkarne öfver hufvud ega i och med sjelfmedvetandets begrepp. Den oändliga subjektiviteten framtonar hos Plato såsom det godas idé, men denna idé har hos honom ingen teoretisk begrundning, emedan den saknar allt fäste i sanningens idé. Ett sådant fäste hafva moderna tänkare af den idealistiska riktningen deremot sträfvat att gifva densamma: att grunda menniskans tro på det goda på ett *vetande*. De hafva emellertid härvid gått till väga på det sätt, att de, i stället för att fatta godhet såsom ett blott fylligare uttryck för klarhet eller sanning, men fasthålla båda såsom ursprungliga och osammansatta former, ryckt ned klarheten i ändlighetens och delbarhetens verld och fattat den såsom ett helt (i stället för ett enkelt) och, närmare bestämdt, såsom en real subjektivitet, hos hvilken godheten skulle ingå såsom en sida eller bestämdhet — såsom uttryck för subjektivitetens väsen. Men derigenom uppstår en olidlig cirkel: det goda skall grundas på det klara, men för att kunna genomföra detta *grundande* hafva de fördunklat klarheten, d. v. s. gjort den till en åskådning. De hafva nämligen utgått från den sorts grundande, som sammanhänger med eller, rättare, är en form af kausal förklaring. De hafva sökt en *grund,* och de hafva sökt en *följd,* men grund är ett ord utan mening, om den icke tillika fattas såsom orsak, och följd är ett ord utan mening, om den icke tillika

fattas såsom verkan. Men orsak och verkan äro alltid åskådningar, som falla i tidens, ur en yttersta synpunkt alltid tillfälliga, sammanhang. På det sättet hafva de offrat klarhetens nödvändighet för en viss grad af sökt åskådlighet och påtaglighet. De hafva med andra ord velat grunda idén på subjektet i stället för att grunda subjektet på idén och återföra den konkretare idén på den abstraktare. Det förklaringssätt, som jag härmed åsyftar såsom det rätta, söker icke tingens orsaker, utan värderar fakta. Det finnes nämligen en art af klarhet, som heter *förnuft* i formell mening och taget i motsats mot åskådlighet, i och med hvilken art något begripes ur synpunkten af hvad det tjenar till eller duger till, hvarvid den reala måttstocken blir det för menniskan goda. Förnuftet förenar godhet och klarhet och bringar dessa inom sig sjelft i beröring med hvarandra, i det att det mäter med det godas mått och dermed i sjelfva verket tillfredsställer behofvet af klarhet, ja, ger klarhetsbehofvet en tillfredsställelse, som den kausala förklaringen ensam aldrig kan skänka, utan hvilken denna senare förklaring i hvarje fall kräfver såsom sin komplettering. Den teleologiska förklaringen är nu den, hvilken Plato — enligt hvad han bestämdt framhållit i Phädon och annorstädes — fordrar af filosofien och sjelf vill söka prestera. På *den* punkten kan alltså intet klander för ensidig objektivism inriktas mot honom. Han har verkligen sökt grunda sin förklaring af subjektet på det godas idé, af det konkret subjektiva på det abstrakt subjektiva, och han står här principiellt högre än de, som gått motsatta vägen. Men han står under de nyare såtillvida, som han icke sitter inne med det teoretiska uttrycket för den rena subjektiviteten och derför icke eger förutsättningen för att kunna i den rena, teoretiska sanningen söka det praktiskt godas innersta väsen. Först när sanningens ljus befunnits vara det innersta i det goda, kan det goda sägas vara något mera än ett blott föremål för tro och hopp[1] — i stället för

[1] Min mening torde lätt kunna misstydas åt olika håll. Mot *en* art misstydning vill jag söka värja mig, då jag nu uttryckligen förklarar, att jag *icke* tänker mig det goda grundadt på sanningen i annan betydelse än den relativa, att det goda, som icke kan träda inom min erfarenhet annat än i omedelbar förbindelse med åskådningar af subjektivt-objektiv natur — såsom

hvilka man eljest med ungefär samma rätt skulle kunna sätta den krassaste förnekelse och den djupaste förtviflan — och då först är principen för en rationell rening af den förnuftiga erfarenheten i dess omedelbara form gifven. Om det goda kan visas vara det klara och derför sanna, blott i en fylligare manifestation, då är spetsen bruten af det onda, och då har den förnuftiga utvecklingen ett objektivt och universellt mål. Och då kommer den oändliga möjlighet, genom hvilken utvecklingen drager sin linie, icke att hota med något skrämmande och fasansfullt, utan endast att betyda möjligheten af en oändlig fullkomning. Här har Plato, som sagdt, brustit i genomförandet af den rätta subjektivitetens synpunkt, men detta må så mycket mindre läggas honom till last, som Kant, ehuru han höjt sig till sjelfmedvetandets rena idé såsom sanningens inre väsen, principiellt höll denna skild från det godas idé och derför ställde denna senare på individualitetens lösa sand, och som de efterkantske panteisterna läto hela det teleologiska betraktelsesättet mer eller mindre sjunka ned till ett kausalt.

Efter framställningen af dessa allmänna synpunkter för idélärans historiska värdemätning måste vi nu här till speciell behandling upptaga centralpunkten i denna lära, hvilken förut

---

en bestämdhet hos ett subjekt i något visst erfarenhetsläge — står under villkoret af den rena tanken och de brytningsformer, hvari denna framskimrar, då den ses i relation till åskådningens allmännaste former, d. v. s. sorterar under den logiska lagen i dess obrutna enhet och i dess brytningsmångfald, samt att hvarje åskådningsmilieu, hvari det godas idé framträder, kan jemföras med hvarje annan med afseende på logisk renhet och adeqvathet, med hvilken jemförelse går hand i hand medvetandet om det blott approximativt adeqvata i hvarje sådan milieu. Långt sålunda ifrån att stödja det goda på en antagen *absolut* verklighet eller ett *absolut* reellt medvetande betraktar jag hvarje ting- eller personlighetsinklädning af den absoluta formen såsom principiellt inadeqvat, men fordrar lika fullt, att en sådan inklädning, utan hvilken det goda ej kan erfaras, har rent logisk valör i *relativ* form — lika väl som en approximationsräkning det har. Jag förutsätter m. a. o., att det härvidlag finnes ett *bättre* och ett *sämre* ur logisk synpunkt. Det ur logisk synpunkt bättre, med hvilket det godas idé ingår förening, är då för mig det sanna väsendet i förhållande till det sinnliga såsom fenomen, fastän detta väsende sjelft inses tillhöra relativitetens sfär. Det finnes sålunda en skillnad mellan väsentlig och fenomenell verklighet, men denna åtskillnad, jemte de båda membra relata, tillhör relativitetens område.

nästan helt och hållet lemnats ur sigte, men dock vid den nyss lemnade allmänna vyen anticipationsvis antydts. Först i och med framställningen af denna punkt, som är läran om *det godas idé*, faller ett rätt ljus öfver idéläran i dess helhet. Det är derför berättigadt att betrakta det parti om det godas idé, som nu följer såsom en komplettering och ett närmare utförande af den korrelationsteori, hvari jag i det föregående sökt den Platonska metafysikens karakteristiska struktur.

I sin Stat[1] uppdrager Plato, såsom väl bekant är, en jemförelse mellan *solen* såsom herskande i den synliga verlden, meningens verld, och det *goda* såsom herskande i tankens eller vetandets verld. Vid denna jemförelse hafva vi först att observera, hurusom de i den synliga och förgängliga verlden ingående faktorerna betecknas såsom det seende ögat och de sedda föremålen, hvaremot svara i den osynliga och eviga verlden tankeförmågan och det tänkta (νοῦς och νοούμενα). Dessa senare betecknas också såsom vetandet och sanningen (ἐπιστήμη och ἀλήθεια), d. v. s. såsom den sanna verkligheten, väsendet. Den subjektiva och den objektiva sidan af τὸ ὄντως ὄν isärhållas här på det bestämdaste, och derför tjenar denna passus i sin mon till att komplettera de förut anförda bevisen för att Plato föreställt sig väsendets verld såsom förenande dessa båda sidor, af hvilka ingen uppgår i den andra, men som båda förutsätta hvarandra — såsom en i viss mon utom sig fallande motsättning. Platos tänkande är väsentligen ett skådande af en föreliggande realitet, och analogien mellan det rent andliga tänkandet och det sinnliga skådandet framhålles med stor bestämdhet just vid vår jemförelse i Staten. Detta motsäges icke ens deraf, att sjelfva λόγος genom den dialektiska förmågan (τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει) säges uppstiga till det förutsättningslösa och sedan åter nedstiga till det sista (ἐπὶ τελευτήν) αἰσθητῷ οὐδενὶ προσχρώμενος ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη och att det sant varande betecknas såsom rent intelligibelt (νοητόν)[2] Ty det är en gifven sak, att med de Platonska εἴδη icke förstås en i *den* mening från det synliga

---

[1] VI, p. 507 f.; jfr VII, p. 517.

[2] VI, p. 511.

artskild verklighet, att de alls icke skulle vara bilder för åskådningen, nämligen den inre, föreställande, utan endast i den, att de äro oföränderliga och *inre* sådana (utan förmedling af närvarande organsensation). Ty hvad skulle annars hästens, bordets, trädets idé betyda — om de alldeles icke läte forma sig till bilder i den inre åskådningen?[1]

Af framställningen i det föregående veta vi, att den subjektiva motsvarigheten mot idéerna i Timäus och annorstädes[2]

[1] Visserligen ingå i Platos idéverld äfven värden af rent ideellt slag, såsom det sköna, sanna, goda, rättrådighet o. s. v., men på det hela skildras dessa icke blott eller ens företrädesvis såsom *värden*, utan ock såsom *entia*: existerande enheter i (men också öfver) mångfalden af likbenämnda sinnliga ting. Genom denna sin ställning till den resp. sinnliga mångfalden — många sköna gestalter, många rättrådiga menniskor o. s. v. — bindes hvarje värdeidé väsentligen vid åskådningens form af extension och vid åskådligheten öfver hufvud. — Härmed kan sammanställas Aristoteles' betecknande af de Platonska idéerna såsom αἰσθητὰ ἀΐδια.

[2] Förutom förut framhållna ställen (i Parmenides, Phädon, Staten o. s. v.) påpekar jag här endast Phädon, p. 106 D, der Gud sammanställes med »sjelfva lifvets idé och allt annat odödligt» och tillika med dessa senare utsäges såsom oförgänglig. Detta ställe skulle icke kunna förstås, om icke åt Gud tillerkändes samma dignitet som åt lifvets idé — om Gud icke stode i läget af jembördig motsvarighet mot idén.

Såsom ett tillägg till förut (sidd. 42 och 64 ff) gifna hänvisningar till litteraturstöd för häfdandet af Platos teistiska ståndpunkt framhålles här Wagners skarpsinniga, för Zellers auktoritet synnerligen farliga skrift *Die Idee des Guten und die Gottheit bei Platon* (Nikolsburg 1881, 1882), hvilken egentligen blott är en utvidgning af hans f. a. a. »Platons Ideenlehre». Enligt W. »genomgår en lefvande varm öfvertygelse om en allsmäktig, öfververldslig Gud hela den Platonska filosofien» (s. 46). »Wir ersehen zunächst aus Phaidon und Philebos, dass Platon in dem νοῦς nicht eine bewusstlos wirkende Weltkraft, sondern die absolute, nach Zwecken thätige Intelligenz von vollendeter Erkenntniss annahm. Während Anaxagoras von seinem νοῦς keinen ausreichenden Gebrauch machte, legte Platon seinem Princip eine immanente Actualität bei; sein νοῦς ist nicht etwa dia Summe des Geistigen in der Welt oder eine zusammenfassende Bezeichnung der Ideenwelt; beim Platonischem νοῦς tritt volle Selbständigkeit hervor: er ist eine selbständige Wesenheit, mit Bewusstsein und eigener Kraft ausgestattet, somit der Sache nach ein individuelles, persönliches, vernünftiges Wesen». Jfr Dieck, Die Platonische Ideenlehre, s. 37: »Wenn er den νοῦς als oberstes Princip hinstellt und dann im Philebus im Zusammenhange damit es als selbstverständlich bezeichnet, dass der νοῦς getrennt von einer Seele als existierend nicht denkbar sei, wenn bei Plato in der ψυχή das zu erkennen ist, was wir personbildend

fattas såsom personlig och ställes bredvid dem som θεός, hos hvilken då vetandet får sitt fäste såsom *hans* vetande. I hvilkendera formen emellertid den subjektiva faktorn än uppträder, i den tunnare såsom tankens vetande, som fattar sanningen och det rent varande, eller i den tätare såsom den personlige νοῦς eller Gud, hvilken skådar idéverldens oförgängliga gestalter, har den alltid i viss mon emot sig objektiviteten. Till ett helt sammanfattas dessa sidor formaliter ur den synpunkt, att båda äro eviga, andliga och fullkomliga o. s. v., hvilka uttryck beteckna bestämningar, som likformigt gälla om båda sidorna. Men till ett enda realt väsende sammansluta sig icke dessa sidor. Dock öfverflyttas oupphörligt genom en naturlig attraktion bestämningar, som framgå ur subjektiv synpunkt, på den objektiva sidan och tvärtom, hvilket är orsaken till att de korrelata motsatserna så ofta synas flyta öfver i hvarandra med utplånande af gränsen. Endast genom en sådan attraktion kan man förklara, att de objektiva idéerna sjelfva stundom fattas såsom lefvande och förnuftiga väsen, såsom vi förut sett, och att gudomligheten medinbegripes eller liksom gömmes under sådana objektiva benämningar som τὸ ὄντως ὄν, τὸ ἀληθινῶς ὄν, ἡ ὄντως οὐσία o. s. v. Idéerna beskrifvas utan vidare såsom gudomliga (eller rentaf såsom »gudar»), och med Gud förstås omedelbart något i sanning varande. Vexelbestämdhet mellan det subjektiva och det objektiva är en grundförutsättning inom Platonismen under form af en från början sjelfklar sak, och det nödvändiga sambandet mellan membra correlata sökes, icke i ett båda innehållande realväsen, utan i gemensamma bestämningar, af hvilka somliga äro likformigt gemensamma, medan andra åter ha ett öfvervägande subjektivt eller öfvervägande objektivt ursprung. Med denna det subjektivas och det objektivas yttre ställning till hvarandra sammanhänger det Platonska tänkandets karaktär af en ideell åskådning, som rör sig inom en inre bildverld, och härutinnan visar sig den Platonska metafysiken hvila på oklarerade, motsägelser inneslutande förutsättningar, hvilka direkt upptagits från det populära föreställningssättet.

---

nennen, so müssen wir uns auch das oberste Princip bei Plato als von diesem in Analogie der menschlichen Persönlichkeit gedacht denken».

Denna metafysik har dock gjort en ansats till en högre förbindelse af de nämnda lederna än genom påpekande af vissa gemensamma bestämningar af mer eller mindre relativt slag, ja, har verkligen angifvit en sådan af förutsatt absolut dignitet, om också på ett ganska ofullständigt och abstrakt sätt. Detta har företrädesvis skett på förut framhållna ställen i *Staten* i och med läran om *det godas idé*. Enligt jämförelse mellan solen i den synliga verlden och det godas idé i den intelligibla är solen genom sitt ljus orsak såväl till ögats synförmåga, som till de sedda föremålens synlighet, medan det goda är grund både till tankeförmågan och det tänkta.[1] »Det som åt kunskapens föremål gifver sanning och åt den kunskapssökande förlänar förmågan att klart lära känna, må du antaga vara det godas idé, hvilken äfven är grunden till vetandet och sanningen såsom känd af förnuftet».[2] »Vetandets föremål erhålla af det goda icke blott förmåga att kännas, utan hafva äfven af detsamma sitt varande och väsen.[3] »Såsom herrskande i den intelligibla verlden frambringar det godas idé sanning och förnuftig insigt».[4] Emedan nu det godas idé är grund (αἰτία) till både vetandet och varandet, så komma den ideellt-subjektiva och den ideellt-objektiva serien liksom tillsammans i denna punkt och till afslutning deri. Platos idélära kan derför icke egentligen och i sista hand sägas vara en parallelteori, utan är en konvergenslära. Konvergenspunkten betecknas af det godas idé. Det ligger nu i sakens natur, att konvergenspunkten icke kan innehålla de olika konvergerande riktningarna, utan att den måste beteckna deras enhet, i hvilken deras motsats är upphäfd. I det godas idé kan derför icke finnas någon motsats mellan något subjektivt och något objektivt, utan der måste denna motsats vara öfvervunnen och öfvergången i identitet. Plato betecknar också sjelf uttryckligen det godas idé såsom stående öfver såväl vetandet som varandet och dermed öfver motsatsen mellan dem. Detta ligger redan deri, att denna

[1] VI, p. 508 C.
[2] VI, 508 E.
[3] VI, 509 B.
[4] VII, 517 C.

idé utsäges såsom deras grund (αἰτία)[1], såsom den der frambringar och skänker dem (ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη[2]; ἐπιστήμην καὶ ἀλήθειαν παρέχει[3]) och såsom det, hvarifrån tankeföremålens icke blott vetbarhet, utan äfven *vara och väsende härleder sig* (τοῖς γιγνωσκομένοις παρεῖναι, προσεῖναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ).[4] Men det heter än tydligare, att »det är rätt att anse dessa båda», vetandet och sanningen (= verkligheten), »såsom likartade med det goda (ἀγαθοειδῆ), men icke rätt att anse någotdera af dem såsom det goda sjelft, utan det godas natur (ἕξις) bör skattas ännu högre»[5], att »det goda herrskar öfver den intelligibla verlden (νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου βασιλεύει)[6], att det goda frambragt solen, herrskarinnan i den synliga verlden, hvilken sålunda är dess afkomling (τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ)[7] samt att »*det goda sjelft icke är en* οὐσία, *utan i värdighet och kraft höjer sig till och med öfver* ἡ οὐσία»[8].

I *Phädon*[9] låter Plato Sokrates med all önskvärd klarhet uppräkna och karakterisera trenne olika vetenskapliga metoder, den naturvetenskapligt-kausala, den teleologiska och den, som söker grunden till allting i idéerna i den mening, att allt har del deri, och af dessa metoder utan vidare omständigheter förkasta den första, medan den tredje underordnas under den andra. Det naturvetenskapliga förklaringssättet förkastas, emedan det i stället för tingens sannskyldiga grunder blott finner skeendets villkor och medel, hvilka dessutom, i sin mångfaldighet och skiftande gestaltning, mera äro egnade att förvirra än att upplysa omdömet. På bekostnad af det kausala betraktelsesättet upphöjes och prisas det, som utgår från den insigt, att »det goda och rätta förenar och sammanhåller allt», och hvilket såsom verklig grund till något anför, att »det är bäst och

[1] Staten VI, 508 E; jfr VII, 517 C.
[2] VII, 517 C.
[3] VI, 509, A.
[4] VI, 509 B.
[5] VI, 509 A.
[6] VI, 509 D. Jfr VII, 517 C.
[7] VI, 508 B.
[8] VI, 509 B.
[9] 96 ff.

nyttigast, att det är sådant». Men en sådan förklaring ur förnuftet var »Sokrates ur stånd att både sjelf finna och af andra få lära». Derför tillgrep han idéläran såsom ett sorts surrogat för teleologien, i det att han »tog sin tillflykt till tanken och genom den betraktade tingens verkliga beskaffenhet». Detta vill med andra ord säga, att han sökte begreppet såsom enhet i hvarje mångfald af ting och lät detta begrepp utväxa till tingmångfaldens sannskyldiga verklighet eller väsen och förklarade hvarje enskildt tings natur genom delhafvande i den deremot svarande idén: den enskilda goda menniskan eller handlingen var god genom att hafva del i det godas idé, det enskilda sköna genom det i sig sköna, det enskilda stora och lilla genom det i sig stora och lilla o. s. v. Detta blef »det slag af grund, hvartill han kom». Förklaringen ur en sådan grund må kanske stämplas såsom skäligen enkel och konstlös, den är dock säker och bestämd, om den också icke kan täfla med förklaringen ur det godas synpunkt. Det framgår tydligen af detta resonnemang, hvilken Plato anser forskningens högsta uppgift vara, en uppgift, hvilken han ock i Timäus, der han helt ställer sin verldsförklaring under tecknet af ändamålets idé, sökt lösa. Och den högsta förklaringsgrunden, det goda, måste beteckna den absoluta sanningen. Under den teleologiska förklaringen ställes den logiskt-objektiva förklaringen ur idén (genom delhafvande). Dermed underordnas också idéverlden öfver hufvud under det goda, och angifver alltså Plato i Phädon samma yttersta eller absoluta grund, som i Staten.

Man förstår, att min mening icke kan sammanfalla med Zellers och många andra betydande Platoforskares, nämligen att Plato under namnet *det godas idé* vill beteckna *Gud,* och att alltså »alltings fader» eller demiurgen i Timäus och den förnuftiga αἰτία, den ordnande νοῦς i Philebus (28 E) samt Phädon (97 C) skulle vara ett med det godas idé i Staten. Det är för mig nästan ofattligt, huru en sådan åsikt har kunnat vinna sådan både qvalitativt och qvantitativt stark tillslutning, som den verkligen vunnit, då den synes mig icke blott alldeles omotiverad i Platos framställning, utan äfven rakt konträr mot hela hans åskådningssätt.[1] För det första saknar man

[1] Denna åsikt har, som bekant, Zeller till märkesman och företrädes af honom i den mest omodifierade form i sammanhang med eller på grund-

naturligtvis hvarje direkt utsago att åberopa sig på, och frånvaron häraf måste väcka förvåning, om Zellers åsigt vore den riktiga. För det andra förbiser man den korrelata ställning,

---

valen af den allmänna föreställningen om idéernas betydelse af *verkande krafter* eller *orsaker*, en betydelse, hvilken hos Plato skall stå oförmedlad och osamstämmig bredvid deras ursprungliga och egentliga begrepp af oföränderliga och orörliga hypostaser af det menskliga tänkandets genera och species. Till vederläggning af denna förutsättning för sammanfallandet af det godas idé med Gud har *Wagner* skridit i sitt f. a. arbete öfver det godas idé (sidd. 1—31), en uppgift, hvilken han synes mig hafva löst på ett tillfredsställande sätt, om han också icke medgifvit, att Plato verkligen stundom, genom en art af det objektivas attraktion till det subjektiva, låter idén uppträda såsom lefvande själ. Wagner uppvisar, att begreppet *verkande orsak* — när fråga är, icke om mellanorsaker eller villkor för förändring, utan om primär, verklig orsak — hos Plato utan undantag knytes vid föreställningen om *själen*, hvars väsen sättes i att vara »*sjelfrörande kraft*». Vidare framhåller han, att framställningen om den ordnande νοῦς i Philebus och den skapande fadren eller demiurgen i Timäus på intet vis medgifver den Zellerska tolkningen af idén såsom verldsorsak, då Plato på det tydligaste skiljer idén såsom det formala elementet i verlden (det formgifvande mönstret) från den dynamiska faktorn, den förnuftiga anden. »Schon aus dieser Zusammenstellung ergibt sich die Unrichtigkeit der Behauptung, dass die Ideen oder die Ideenwelt der dynamische Factor sei. Es folgt dies auch schon daraus, dass der Werkmeister in Timaios ganz überflüssig sein würde, wenn die Idee des Guten oder die Ideenwelt die wirkende Ursache wäre. Sind aber die Ideen nicht bewegende Ursachen, wirkende Kräfte, so können sie auch nicht mit dem Platonischen Gotte zusammenfallen, mit ihm identisch sein. Dass auch die Idee in der Republik nicht als wirkende Kraft fungiere, mithin auch nicht mit Gott zusammenfallen könne, soll das nachstehende zu zeigen versuchen» (s. 31). Jfr Dieck, Unters. z. Plat. Ideenlehre, s. 36: »Nach dem Gesagten glaube ich den Satz, die Ideen seien bei Plato auch als wirkende Ursachen aufgefasst, nicht anerkennen zu können; sie sind bloss begriffliche, resp. Zweck-Ursachen. Die eigentliche wirkende Ursache ist allein der νοῦς.»

När det framhålles såsom stöd för läran om identiteten mellan Gud och det godas idé, att denna senare, i likhet med Gud, i Staten fattas såsom αἰτία och beskrifves såsom frambringande tankeföremålens vetbarhet och vara, såsom ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, om det säges om densamma, att den är τεκοῦσα, att den ἐγέννησεν o. s. v., hvarvid det goda framställes ur samma synpunkt af aktivitet och produktivitet, som det skapande och ordnande förnuftet sjelft, så visar sig Wagner förstå, att man hos Plato måste skilja den formala orsaken från den dynamiska, hvilka båda betecknas såsom αἰτίαι (idén är och kallas αἰτία i betydelse af formal *förutsättning*, resp. ändamålsorsak), och anmärker i det hela riktigt (sidd. 38 f.): »Wenn es 517 C von der Idee des Guten heisst ἔν τε τῷ νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη,

som det gudomliga hos Plato städse intager i förhållande till idéerna, i kraft af hvilken idéerna ofta sägas vara gudomliga och Gud säges skåda eller blicka på idén, då han verkar så-

so kann es nicht anderes bedeuten als, dass die Idee des Guten dadurch, dass sie dem Seienden Wahrheit verleiht, die Möglichkeit des Erkennens bietet insofern, als die Seele ihr λογιστικόν auf das Seiende richtet und so der νοῦς zustande kommt. Sie ist also dadurch, dass sie als das sich selbst begründende Wesen dem Sein der Übrigen Wesen Wahrheit verleiht, für die Seele der Grund oder Vorbedingung des Denkens und so mittelbar die Verleiherin des νοῦς selbst. Wenn 509 B gesagt wird, dass die Idee des Guten dem Erkennbaren nicht bloss die Möglichkeit, erkannt zu werden, verleihe, sondern auch seine Realität begründe, *so geht daraus noch nicht hervor, dass sie die hervorbringende Ursache sei* (kurs. af mig). Die eigentliche Ansicht Platons zeigt wieder die Analogie, deren er sich zur Veranschauligung der Sache bedient. Wie die Sonne allem Sichtbaren nicht bloss die Möglichkeit gesehen zu werden, sondern auch das Entstehen, Wachsen und Gedeihen verleiht, mit andern Worten, dafür die nothwendige Vorbedingung ist, dass es entsteht, wächst und gedeiht (wo doch niemand an ein factisches Hervorbringen, Wirken in dem Sinne, wie ihn Platon für seine αἰτία statuirt, denken wird), gerade so ist die Idee des Guten für das Denkbare der Grund seiner Realität; *die Idee des Guten ist die nothwendige Voraussetzung für die übrigen* (kurs. af mig). Dass hier Platon an kein Schaffen, Hervorbringen gedacht hat, geht schon daraus hervor, dass dann eigentlich die Sonne die schaffende Macht, die wirkende Ursache für die Erscheinungswelt wäre. Wie sich Plato die Ursächlichkeit der Sonne dachte, zeigt er 516 B. klar und deutlich.» Jfr s. 44: »Man wird nach solchen Bezeichnungen der directen Thätigkeit in Platons Sinne» — hvilka tilläggas gudomligheten, som kallas ποιητής, φυτουργός o. s. v. — »bei der Idee vergeblich suchen; alle jene Ausdrücke, die man dafür hält oder ausgibt, sind einer andern Art, meist bildlicher Natur» o. s. v. »Und es wäre in der That auffallend, wenn Platon in der Idee des Guten eine oder die wirkende Ursache hätte darstellen wollen, dass er solche Bezeichnung geradezu vermieden. Man kann daraus eben nur den Schluss ziehen, dass Plato seine Idee des Guten nicht als wirkende Ursache, daher auch nicht als Gottheit ansah.» — Det är en sjelfklar sak, att min anslutning till Wagner väsentligen blott innebär öfverensstämmelse i det negativa, i den mot Zeller öfvade kritiken, men långt ifrån lika mycket och obetingadt i det positiva. Så måste enligt min uppfattning medgifvas, att den verkliga idén, idén i egentlig bemärkelse (såsom sådan räknas hvarje idé utom den s. k. det godas idé, hvilken ju egentligen står öfver en sådan benämning) hos Plato framträder såsom verksam i den mon den fattas och framställes såsom »själ» och »gud», medan verksamhet under inga förhållanden kan tilläggas det godas idé. Från Wagner differerar jag egentligen i tre punkter: i omdömet om dial. Sofistens lära om idéerna såsom lefvande andar, i tolkningen af πέρας i Philebus och i framställningen

som verldsskapare och verldsregent. För det tredje tar man icke hänsyn till den fullkomliga parallelism mellan vetande och varande, som läres just företrädesvis i Staten, och hvilken icke medger Guds upphöjdhet öfver vetandet, då han dermed skulle vara upphöjd öfver sitt eget förstånd och rentaf öfver sig sjelf. Vetandet kan nämligen icke, såsom vi känna till, finnas annat än i en själ, och hvilken annan själ kan i sig innesluta det absoluta vetandet än Guds? Men det godas idé höjer sig ju öfver både vetandet och varandet. För det fjerde besinnar man icke det egendomliga i att låta Gud uppträda under den objektiva gestalten af en *idé*, under hvilket namn annars alltid förstås det objekt, på hvilket Guds vetande är riktadt eller hvilket han skådar. Gud skulle då identifieras med sitt eget tänkandes föremål! För det femte råkar man ut för den härmed nära sammanhängande svårigheten att låta det högsta ändamålet, det goda, betyda Gud, då detta ändamål icke kan vara något annat än (och verkligen — i Timäus — betecknas såsom) det ändligas eller skapades likställighet med sin urbild, idéverlden, i hvilken det godas idé intar högsta platsen, på hvilken urbild Gud blickar, då han skapar och styr verlden. Och för det sjette — och denna är den vigtigaste invändningen — måste man betänka, att Plato omöjligen kunnat tänka sig det goda i personlig gestalt, då han så energiskt och så mystiskt-högtidligt höjer det öfver vetandets och varandets sfär, dit gudomligheten annars alltid förlägges. Det gudomliga är aldrig för Plato, om också för nyplatonikerna, en öfversvinnelig, abstrakt enhet, utan skildras eljes alltid i så konkreta drag, att ett fullt tillräckligt åskådningsfäste lemnas åt den religiösa känslan. Visserligen har gudsföreställningen hos honom genomgått den rationaliserande abstraktionens reningsprocess, men denna drifves aldrig öfver föreställningsmöjlighetens eller den inre åskådlighetens gränser. I samma mon som det godas idé höjes öfver all bestämning och bestämbarhet till en enkel qvalitet förlorar den rationella fantasien hjelpmedlen att personifiera densamma.

---

af den högsta idéns förhållande till Gud och de öfriga idéerna, såvida denna icke betraktas såsom höjd öfver båda och såsom till sin egentliga betydelse varande något annat än idé efter Platos vanliga språkbruk.

Zeller säger: »Wenn die Idee des Guten es ist, welche den Dingen ihr Sein, dem erkennenden Verstande die Erkenntnissfähigkeit mittheilt, wenn sie die Ursache alles Richtigen und Schönen, die Erzeugerin des Lichts, der Urquell der Wirklichkeit und Vernunft genannt wird, so wird sie nicht blos als der Zweck, sondern auch als der Grund alles Seins, als die Wirkende Kraft beschrieben, sie ist die Ursache schiechthin, und eine von ihr verschiedene wirkende Ursache kann Plato nicht im Sinn liegen, sonst müsste er derselben hier, wo er den letzten Grund der Dinge und den höchsten Gegenstand des Wissens angeben will, nothwendig erwähnen. Er sagt nun überdies im Philebus deutlich genug, dass die göttliche Vernunft nichts anderes sei, als das Gute, und im Timäus redet er so von dem Weltbildner, dass wir zu keiner in sich einstimmigen Vorstellung gelangen, wenn wir nicht seine Verschiedenheit von den Ideen, denen er die Welt nachgebildet haben soll, aufgeben.»[1] Med dessa ord har Zeller angifvit de urkundliga stöden för sin åsigt om identiteten mellan Gud och det godas idé. Vigtigast är utan tvifvel det, som är hemtadt ur Staten, och hvilket utgår från beskrifningen på det goda såsom *αἰτία* och från tilläggandet åt detsamma af aktiva egenskaper (att skänka tingen deras vara och förståndet dess kunskapsförmåga samt att herrska). I sjelfva verket låter sig knappast förneka, att ett visst obestämdt personifierande föreställningssätt ligger till grund för det språkliga uttryck Plato i Staten gifvit åt det godas natur och väsen. Men längre behöfver och kan man heller icke gå i medgifvande. Ty personifikationen är här uppenbart ingenting annat eller mer än en grammatisk figur, visst icke använd i något retoriskt syfte, men helt enkelt nästan oumbärlig i den språkliga formgifningens intresse, d. v. s. för att finna *någon* form för framställning och meddelande. Personifikationen af det goda är mycket svagt antydd. Under det att det godas motstycke på den sinnliga sidan, solen, direkt utsäges och bestämmes såsom solgud, så sker ingenting liknande med det goda. Hade Platos mening varit, att det godas idé betecknade den evige och oföränderlige Guden, medan herren på

[1] Sidd. 709 f.

det sinnliga området var en af de vordne och förgänglige gudarne, solguden, så hade han knappast kunnat underlåta att motsättningsvis uttryckligen framhålla det godas idé i denna dess rätta inre mening och betydelse. Personifikationen af det goda inskränker sig i stället till att kalla det goda *orsak till allt rätt och skönt, meddelare af verklighet och vetande samt herrskare i tankens verld.* Men nu betyder αἰτία lika väl logisk grund, som orsak till förändring[1], med förlänandet af verklighet och vetande behöfver alldeles icke något annat vara sagdt än att det goda är grund till båda i betydelse af deras *nödvändiga förutsättning,* och herrskandet öfver den intelligibla verlden betecknar blott, att det godas idé intar första platsen derstädes. Man måste härvid ovilkorligen tänka på den ändamålsförklaring, hvilken Plato i Phädon så högt prisar, och sammanställa förklaringsgrunden derstädes med det goda såsom αἰτία i Staten: det är i betydelse af en sådan *förklaringsgrund* för både vetandet och varandet, som det godas idé i Staten säges vara αἰτία. Det finnes intet i Platos framställning, som synes mig hindra en sådan uppfattning.[2]

Ett andra stöd för sin mening hemtar Zeller från Philebus[3], der det sanna och gudomliga förnuftet »icke otydligt utsäges såsom varande detsamma som det goda». Detta ställe eger emellertid knappast någon beviskraft i den riktning det här skulle något bevisa. För att inse detta behöfver man blott erinra sig, att dialogen Philebus utgår från synpunkten af *det* goda, som är ett godt för menniskan eller som ur etisk synpunkt är ett godt (handlar om det goda i förhållande till viljan), men icke befattar sig med det goda såsom ett metafysiskt begrepp eller i dess förhållande till vetandet och varandet. Hufvudtemat i Philebus är: är det goda ett lif i lust eller ett lif i förnuft och tanke? Vårt ställe säger: det är hvarken

---

[1] Se blott Phädon, p. 98 A: οὐ γὰρ ἄν ποτε αὐτὸν ᾤμην, φάσκοντά γε ὑπὸ νοῦ αὐτὰ κεκοσμῆσθαι, ἄλλην τινὰ αὐτοῖς αἰτίαν ἐπενεγκεῖν ἢ ὅτι βέλτιστον αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἐστὶν ὥσπερ ἔχει. Jfr äfven Timäus, p. 33 A., der αἰτία står tillsammans med λογισμός.

[2] Jfr citaten från Wagner s. 85, noten och f. ö. Wagners hela bevisföring mot Zeller i denna punkt.

[3] P. 22 C. Jfr Zeller s. 710, not 4.

ett lif i idel lust eller ett lif i idel tanke, satt i abstrakt motsats mot all lust. Lifvet i den blotta tanken, ställdt i abstrakt motsättning mot all lust, äfven den rena formen deraf, betecknas såsom den mensklige νοῦς och säges icke vara »detsamma som det goda». Deremot betecknas den sanne och gudomlige νοῦς såsom »detsamma som det goda». Här skulle sammanhangets tråd fullständigt vara afklippt, om dessa ord betydde hvad Zeller vill, nämligen att det gudomliga förnuftet, d. v. s. Gud[1], sammanfaller med det i sig goda eller det godas rena idé. Här förelåge då en μετάβασις εἰς ἄλλο γένος snart sagdt utan like. I stället betyder den gudomlige νοῦς här *ett på gudomligt sätt ordnadt lif,* Guds lif, om man vill, och det goda det för menniskan ideala lefnadssättet. Det hela kan således icke säga mer än detta: ett fullkomligt vist inrättadt lif, sådant som Guds, är det för menniskan bästa eller ideala lefnadssättet; der står icke tanken i den abstrakta motsättning mot all lust, som fallet är med den mensklige νοῦς.

Vidare håller Zeller före, att framställningen i Timäus fordrar uppgifvandet af dualismen mellan Gud och idéverlden, så att idéverldens primas, det godas idé, får sammanfalla eller vara ett med Gud.[2] Liksom nämligen Staten skildrar det goda såsom spetsen af den öfversinnliga verlden och orsaken till alla ting, hvilken endast med möda kan skönjas, så heter det i Timäus om gudomligheten: »Hela detta verldsalltets skapare och fader är det nu svårt att finna och, har man funnit honom, är det omöjligt att för alla på ett begripligt sätt med ord förkunna och beskrifva honom». Vidare kallas Gud derstädes »den bäste i tankens oförgängliga verld» — i uppenbar analogi med det goda i Staten. Så benämnes der också verlden εἰκὼν τοῦ νοητοῦ (scil. θεοῦ) θεὸς αἰσθητός, och då verlden annars i denna dialog säges vara formad efter idén såsom mönster, så fordrar sammanhanget, att med ὁ νοητὸς θεός förstås idén sjelf eller idéverlden. Härför skall tala äfven det förhållandet, att idéerna benämnas ἀΐδιοι θεοί, ty då måste den ἀεὶ ὢν θεός, som der omtalas, sammanfalla med den högsta

[1] Här är dock att väl märka, att det *icke* säges, att Gud = det goda, utan att det gudomliga förnuftet, d. ä. Guds förnuft, = det goda. Gud och Guds förnuft ej idem.

[2] Se Zeller, s. 710 f., not 5.

idén. Så långt Zeller. Väger man nu dessa ställens beviskraft, så befinnes densamma vara synnerligen obetydlig, ja ingen. Att »verldsalltets skapare och fader säges vara svår att finna och meddela insigt om», såsom ock förhållandet är med det i sig goda (»inom vetandets område är det godas idé det yttersta och högsta och svår att se»), det innebär nu närmast blott en likhet mellan tvenne svåråtkomliga föremål och påminner för öfrigt om Platos väl kända vana att snart sagdt med afseende på hvarje mera subtilt kunskapsföremål framhålla dess svårfattlighet och sina undersökningars svårighet. Så heter det i dialogen Sofisten just om sofisten sjelf, att han är »svår att fånga» (= hans begrepp svårt att fastställa), om det varandes och det icke-varandes begrepp att de äro »svåra» att klargöra[1] o. s. v. Hvad angår Timäusstället (37 A) om gudomligheten såsom »det bästa i tankens oförgängliga verld», så tillåter jag mig att, i likhet med Bekker, Susemihl och Dalsjö, förbinda orden på ett helt annat sätt, som synes mig gifva en långt otvungnare mening och af ordens följd vara bestämdt påkalladt. Orden »τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων» komma då icke att hänföras till gudomen, om hvilken endast utsäges, att den är »det bästa» upphof till »det bästa» af det skapade, själen. Märk ock den retoriska sammanställningen »ἀρίστου ἀρίστη», som har en försvagande verkan! Af uttrycket θεὸς νοητός kan naturligen intet äkta mynt slås. Intet tvifvel råder, att dermed betecknas idéverlden, som eljes framhålles såsom τὸ ἀΐδιον, τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτόν[2] och säges vara παράδειγμα[3] vid demiurgens verldsdanande verksamhet. Deremot vore det alldeles oriktigt att identifiera θεὸς νοητός med demiurgen och skulle inlägga en svårförklarlig oöfverensstämmelse i framställningssättet i Timäus, i det att demiurgen än skulle sägas dana verlden efter idéerna såsom mönster än efter sig sjelf. Men θεὸς νοητός är uppenbarligen ingenting annat än en mera tillfällig personifikation af idéverlden, hvilken har uppkommit för analogiens skull med verlden såsom θεὸς ὁρατός. Att θεὸς νοητός icke behöfver och icke får tolkas såsom demiurgen framgår alldeles tydligt deraf, att *idéverlden*

---

[1] Se p. 241 B, 261 A, 249 C, 245 D, 236 D.

[2] 29 A.

[3] 28 A, 29 B, 31 A. Jfr äfven Parmenides, p. 136.

annorstädes benämnes ett lefvande och förnuftigt väsen, ett ζῷον[1], ett ζῷον παντελές[2] och τὸ τῶν νοουμένων κάλλιστον καὶ κατὰ πάντα τέλεον[3], efter hvars likhet den ordnande mästaren har ordnat verlden och som i sig innesluter τὰ νοητὰ ζῷα, de särskilda idéerna.[4] Således är det omöjligt att antaga, hvad Zeller påstår, nämligen att — i och med detta uttryck — »der Weltbildner erscheint selbst als dieses Urbild», medan på andra ställen idén betecknas såsom sådan urbild. Utan här står Gud för sig såsom skapare och idéverlden bredvid såsom mönster, fastän den senare framställes än under personlig, än under opersonlig gestalt. Påpekandet slutligen, att idéerna personifieras till ἀΐδιοι θεοί, hade Zeller kunnat förstärka med hvad som nyss framhölls, nämligen att de också kallas νοητὰ ζῷα, men inses kan likväl icke, hvad denna idéernas personifikation har att göra med identiteten af Gud och det godas idé. Härmed skulle väl vara åsyftadt att stödja möjligheten för Plato att fatta den *högsta* idén i personlig form på den grund, att den allmänna möjligheten för honom faktiskt föreligger att så föreställa sig *hvarje* idé. En sådan slutsats hvilar dock på förbiseende af att Plato omöjligen har kunnat kalla det i sig goda *idé* i egentlig och trängre betydelse, utan endast med bestämdt medvetande om det inadeqvata i detta uttryckssätt. Då nämligen idén konstant sättes såsom οὐσία[5], ὄντως οὐσία, ἀληθινῶς οὐσία, men det goda på tänkbarast tydliga sätt *förnekas* vara οὐσία[6] och, positive, säges höja sig deröfver i värdighet och förmåga (πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχειν)[7], då skulle det kräfvas den största otillgänglighet för konseqvensens makt att vara blind för det förhållandet, att Plato *icke* har ansett det i sig goda höra till idéverlden. Att han några gånger kallat det i sig goda ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα *kan* bero på ett medvetet inadeqvat, lätt förklarligt språkbruk, men förklaras enklast af den erkända allmänna betydelse af *form* öfverhufvud, som ordet ἰδέα äfven

[1] P. 30 B.

[2] P. 31 B.

[3] P. 30 D.

[4] P. 31 A.

[5] Jfr Zeller s. 658, not 2 och *Peipers Ontologia Platonica*, sidd. 67 ff.

[6] Staten VI, 509 B: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ.

[7] Staten VI, 509 B.

hos honom har[1] (jemte den specifika af det metafysiska ὂν νοητόν).

Slutligen söker Zeller att i ett allmänt resonnemang begrunda nödvändigheten af att låta det godas idé sammanfalla med gudomen[2]. Han anser, att den Platonska lärans inre sammanhang fordrar detta. Skiljas nämligen dessa föreställningar realiter åt, så äro tre fall tänkbara, hvilka alla dock låta påvisa sig såsom icke öfverensstämmande med Platos lära. Antingen måste nämligen då subordinations- eller koordinationsförhållande råda melllan gudomen och idéerna. Subordinationsförhållandet utgrenar sig i de tvenne möjligheterna, att antingen Gud är grund till idéerna, i hvilket fall idéernas sjelfständighet, evighet och försigvaro trädas för nära, eller, omvändt, idéerna äro grund till Gud, i hvilket fall Guds absoluthet skulle kränkas, han skulle nedsjunka till en af de »vordne gudarne» och blifva lik en stjernande eller en menniskosjäl. Återstår sålunda blott koordinationsförhållandet — »dass Gott als ein eigenes unabhängiges Princip neben den Ideen stehe» —, hvilken åsigt Zeller anser Plato verkligen hafva framställt i Timäus och som, enligt honom, kan åberopa sig på betydande grunder i Platos system. Den med idéerna sidoordnade, sjelfständige guden skulle nämligen fylla den oumbärliga platsen af verldsskapare och verldsregent, med andra ord blifva den *verkande orsak,* som systemet behöfver jemte idéerna, som dialogen Timäus verkligen har uttryckligt framhållit, och hvilken orsaks frånvaro Aristoteles lägger Platonismen till last. Men denna utväg är afskuren derigenom, att den skulle innebära en allt för grof dualism och skulle sönderrifva systemets inre sammanhang. »Kann neben den Ideen, wenn sie allein das Wahrhaft wirkliche sind, ein von ihnen verschiedenes gleich ursprüngliches Wesen Raum finden? Müsste nicht vielmehr auch von der Gottheit gelten, was von allem ausser der Idee gilt, dass sie das, was sie ist, nur durch Theilnahme an der Idee ist? Was sich doch mit dem Begriff der Gottheit in keiner Weise verträgt. Wie wir uns daher wenden mögen: die Einheit des Platonischen Systems lässt sich nur durch die Annahme herstellen, dass Plato seiner eigent-

[1] Se Zeller sjelf, s. 658, not. 2.

[2] S. 711 ff.

lichen Meinung nach die bewegende Ursache von der begrifflichen, die Gottheit von der obersten Idee, der des Guten, nicht getrennt habe».

Man måste genast lemna Zeller det medgifvandet, att ett *sådant* ställande af det gudomliga mot idéerna, som här kritiserats, visserligen skulle spränga systemets inre sammanhang och ur den synpunkten visa sig ohållbart. Ett ställande af det gudomligt-personliga och af det ideella bredvid hvarandra såsom af hvarandra alldeles oberoende verkligheter utan något förmedlande och sammanhållande band! Detta skulle vara mer än en vanlig disjunkt-koordination, det skulle i sjelfva verket, på grund af frånvaron af hvarje tertium comparationis, låta sig drifva öfver i en absolut motsats, som skulle beteckna all begriplighets gräns och särskildt strida mot Platos lära om negationens blott relativa betydelse. Zellers bevisföring skjuter alldeles förbi målet, då han utgår från en så beskaffad sidoordning, som den af honom kritiserade. Men här föreligger en *annan* form deraf, hvilken han förbigår, men i hvilken vi söka den rätta förklaringen af förhållandet mellan Gud och idén, och hvarigenom systemets enhet blifver helt oförkränkt. Vi veta, att denna form är korrelationen. Det finnes ett band, som binder idén olösligt fast vid gudsbegreppet och Gud olösligt fast vid idén. Detta b nd ligger i förhållandet mellan subjekt och objekt, mellan kunskapen och dess föremål. Det är falskt att afkläda idén hvarje relation till ett subjekt, hvarje subjektiv sida. När λόγος, begreppet, af Plato hypostaseras till εἶδος, den metafysiska realiteten, är det blott något nytt och mera än det förut innebar, som lägges till λόγος, men λόγος går icke under i εἶδος, utan idén fasthåller fortfarande begreppets natur. Idén är det till τὸ ὄντως ὄν utvuxna begreppet, men i och med sin objektivering har icke begreppet förlorat all subjektiv bestämdhet. Det förutsätter och hänvisar alltjemt på ett subjekt, hvars begrepp det är, hvilket subjekt nu hos Plato framträder i olika potenser och ställningar, än såsom »det vetande, som är hos det sannt varande», än såsom »Gud, som har detta vetande» och, vi kunna tillägga, än såsom den menskliga ἐπιστήμη i filosofien. Och vi känna, att förmedlingen mellan vetandet och Gud ligger i själens begrepp. Det är så

långt ifrån, att den objektiva idén kan undvara ett subjekt, att motsvarigheten mot ett sådant ligger såsom en yttersta förutsättning till grund för hela den Platonska verldsåskådningen.[1] I sammanhang härmed måste erinras om hvad *verklighet* betyder hos Plato. Den betyder alltid *objekt*. Derför är det orimligt att tala om subjekt och objekt såsom *två* verkligheter, som stå bredvid hvarandra och uppdela verkligheten i olika arter eller slag. Det verkliga, τὸ ὄν, ἡ οὐσία, är alltid något objektivt, hvarför hela verkligheten hos Plato, såsom erkändt, sammanfaller med idéverlden. Den subjektiva faktorn skjuter i sjelfva verket utanför verklighetens verld såsom dess alltjemt föreställda förutsättning (under form af korrelat). Svårigheten i detta föreställningssätt öfvervinnes i någon mon eller döljes derigenom, att gränsen mellan det subjektiva och det objektiva kan skjutas in på hvilketdera området som helst allt-efter synpunktens vexling och förklaringens behof. Vi veta, att Plato stundom personifierar de objektiva idéerna till andar och gudar. När åter subjekter och subjektiva former och förhållanden göras till föremål för reflektion, objektiveras de, medräknas till idéverlden och flyttas in i sammanhanget af κοινωνία τῶν ἰδεῶν. Så kan ske med menniskan, gudarne, lifvet, själen, rättrådigheten, sanningen o. s. v. Då förtunnas den subjektiva faktorn och krymper ihop till en form af hög abstraktionsgrad. Så är alltid fallet vid en mera teoretisk och metafysisk betraktelse, medan deremot vid den mera praktiska och kosmologiska göres behof af Guds i den religiösa känslan rotade och hållbara åskådningsanalogier erbjudande, derför mera konkreta gestalt, hvilken då upptar den subjektiva sidan. I denna form eger Platonismen en med grundåskådningen harmonierande, metafysisk causa efficiens, hvadan Zellers och andras[2]

[1] Jfr s. 57.

[2] Man måste instämma med Wagner (s. 55) både deri, att *Aristoteles'* tystnad med afseende på gudomligheten hos Plato vid första reflektionen öfver densamma måste förefalla besynnerlig, och deri, att denna omständighet vid närmare eftertanke vinner sin enkla förklaring deraf, att Aristoteles i det stora hela öfverensstämde med Anaxagoras och Plato i läran om den gudomliga νοῦς. Aristoteles fann sig icke föranledd att särskildt framhålla Platos teism, då denna föreföll honom såsom en sjelfklar förutsättning inom läran om de yttersta grunderna. Men så mycket mera måste då Aristoteles' klagan

klagan öfver bristen på en dynamisk grund inom Platos idélära är oberättigad och den påstådda motsägelsen mellan framställningen i Timäus, som säges omotiveradt inskjuta en sådan

---

öfver bristen på dynamisk grund hos Plato frappera, då en sådan ju uppenbart förelåg i gudomligheten. Huru kunde t. ex. Aristoteles (Met. 1, 9, 991 a) under sådana omständigheter framställa frågan: τί ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον? Ett tillfredsställande svar på denna den historiska kritikens fråga har, efter hvad jag vet, ännu icke lemnats, ett svar, som på en gång tager hänsyn till gudomlighetens sidoordning med idéerna hos Plato, hvilken sanning Aristoteles stillatigande förutsätter, och anger en tillräcklig grund till Aristoteles' ofta upprepade anmärkning om frånvaron af en dynamisk grund inom Platonismen. Det gäller här som så ofta annars, att första villkoret för att få ett riktigt svar är att ställa frågan rätt, hvilket vi med vårt påpekande och begränsande af de mot hvarandra skenbart stridande elementerna hos Aristoteles, å ena sidan hans verkliga insigt i Platos teism och å den andra hans nämda klagan, anse oss hafva gjort. Med denna frågeställning och de förutsättningar den hvilar på kan vår fråga icke besvaras mera än på *ett* sätt: *Platos Gud synes icke Aristoteles vara en tillräcklig grund till förändringen i verlden och till verlden sjelf öfver hufvud.* I Platos transscendenta ideal-realism, i denna ouppkomna, oförgängliga, oföränderliga andliga och fullkomliga verld, deri Gud ingår såsom den subjektiva sidan och idén såsom den objektiva, ligger ingen anledning till öfvergång i en ändlig och ofullkomlig tillvaro eller till framkallande af några som helst förändringar. Huru kan en af evighet fullkomlig Gud, som har hos sig och blickar på de fullkomliga realiteterna, idéerna, finna något motiv att frambringa det ofullkomliga, att sträfva och vara verksam? Om man besinnar å ena sidan, huru ovederlägglig och oafvislig denna tanke är, och å den andra, att Platos lära om den öfversinnliga verlden hos Aristoteles får sin färg och sin benämning af idén, som är det för Platonismen karakteristiska elementet — den gudomliga νοῦς hade redan Anaxagoras upptagit såsom metafysisk princip ur den religiösa folkföreställningen och de föreliggande mytiska teologemerna —, så kan det icke väcka någon förvåning, att den Platonska metafysiken, af Aristoteles ensidigt framhållen såsom *idélära*, af honom lägges till last att sakna rörelseprincip. Anmärkningen är riktig, äfven när hänsyn tages till den Platonska gudomligheten, ty ej ens i denna ligger någon rörelseprincip, och denna gudomlighet träder i Aristoteles' framställning helt tillbaka för den objektiva idén, efter hvilken Platos metafysik för honom ter sig såsom idéiära. På detta sätt vinner Aristoteles' anmärkning, att Platos idéverld ej afgifver tillräcklig grund för uppkomst och förändring, sin enkla och ganska nära till hands liggande förklaring. Denna förklaring vinner i styrka genom en blick på Aristoteles' egen gudomlighet, hvilken principiellt och i öfverensstämmelse med det Aristoteliska systemets utgångspunkt, som ligger i frågan efter utvecklingens och förändringens öfver hufvud orsaker, saknar det transscendenta drag, som är det djupast utmärkande

dynamisk grund bredvid idéernas logiska, och i de öfriga dialogerna sjunker ned till ett sken. Att detta föreställningssätt lider af svagheter, synes mig nu vara en gifven sak, de hafva blott icke blifvit rätt markerade. De synas i sjelfva verket kunna reduceras dertill, att den subjektiva faktorn aldrig af Plato blifvit fattad i sin teoretiska renhet, enär den aldrig utklarerats till sjelfmedvetandets rena form och i denna gestalt fått tjena såsom kriterium på sanningen af det föreställningssätt, som framträder inom hans idélära. Sjelfva den korrelationsställning, som det subjektiva intager hos Plato i förhållande till det objektiva eller till verkligheten, hade bort suppleras af en annan, i hvilken det förra fått tjena såsom — logisk — grund till det senare. Men att Plato icke framskridit till uppfattningen af den rena teoretiska subjektiviteten såsom logisk grund till verkligheten, d. v. s. till måttstock för bedömande af sanningen hos de vetenskapliga föreställningssätt, som vilja innehålla verklighetens väsen och som också gradvis dermed sammanfalla eller dermed äro idem, det utpekar honom endast såsom en antik tänkare och visar, att han ännu okritiskt utgår från det populära medvetandets obearbetade utgångspunkter. Den historiska forskningen har nu att konstatera dessa utgångspunkter och förutsättningar och uppvisa

---

för Platos gudomlighet, och i stället framstår såsom en verksam form, en sida af verlden, om också vid lärans fullföljande stegrad öfver denna betydelse. Hos Aristoteles är gudomligheten i första hand verldsordnande och i verlden inneboende förnuft, med hvilken betydelse absolut transscendens är oförenlig. Hos Plato är gudomligheten i första hand absolut öfververldslig person, med hvilken betydelse ställningen af verkande orsak är oförenlig. Det är denna overksamhet Aristoteles framhåller under form af den anmärkning mot Platos idéer, att de icke kunna tjenstgöra såsom dynamiska faktorer, såsom ἀρχὴ κινήσεως. I sin evighet, oföränderlighet och fullkomlighet, sin fulla realitet och fullständiga slutenhet inom sig utgöra de nämligen en verld, som utesluter all sträfvan till något bättre, all begriplig möjlighet till någon förändring. I denna verld är all den ändliga tillvarons realitet uppgången och ur dess synpunkt all denna tillvaros brist och vexling fullkomligt oförklarliga. Denna oduglighet till verldsförklaring är det Aristoteles, på *sitt* sätt och ur *sina* synvinklar, lägger den Platonska metafysikens principer till last. Vi hafva icke förfalskat hans tankegång, utan endast moderniserat uttrycken derför, då vi sökt angifva den logiska möjligheten till dess historiska framträdande.

systemets sammanhang inom den begränsning, som dessa förutsättningar uppdraga.[1]

Det godas idé hos Plato är en rationell form, upphöjd öfver det tänkande förnuftets och objekternas hvarandra förutsättande områden, öfver personlighetens och tingets sfärer. Derför hör densamma heller icke till verklighetens, utan är en *förutsättning* derför. Plato har tydligen åt det goda anvisat den ställning, att det är förutsättningen för all verklighet och allt vetande, men att det såsom sådant hvarken kan vara verkligheten in genere eller någon form af verklighet eller vetandet in genere eller någon form af vetande. Det är verklighetens och vetandets identiska grundform, men sjelft icke ett väsende, som är till eller ett förnuft, som vet. Men denna uteslutning från grundformen af verkligheten (dermed ock af verksamheten) och vetandet kan omöjligen betyda en brist derhos, utan betyder, såsom också tydligen säges i orden: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος τοῦ ἀγαθοῦ, *upphöjelse* deröfver. Frånvaron af verklighet (verksamhet) och vetande hos det goda betyder fullkomlighet, men icke ofullkomlighet. Härmed betecknas det goda såsom i sanning absolut, medan all verklighet och allt vetande inses såsom relativa. Det är fattadt till sitt enkla qvale, såsom ett αἱρετόν[2]: grundvillkoret för att fatta detta qvale är individuell känsloerfarenhet. Det metafysiska godas *hvad* blir kändt i den etiskt-religiösa erfarenheten, men

[1] Sidd. 712 f. anför Zeller ock vissa stöd för sin mening, hemtade ur den efterplatonska litteraturen, men dessa synas mig stå i ett så anmärkningsvärdt missförhållande till Zellers utbildade filologiskt kritiska metod, att jag blott i en not behöfver antyda dem.

Först åberopar Z. Aristoxeni uppgift, att Plato under muntliga föredrag på äldre dagar identifierat τὸ ἀγαθόν och τὸ ἕν. »Då nu τὸ ἕν för honom *måste sammanfalla med gudomen* (kurs. af mig), så» o. s. v. Vidare framhåller han en annan uppgift, hos Stobæus, enligt hvilken Speusippus säges hafva uppvisat förnuftet såsom Gud, men icke fattat förnuftet-Gud såsom sammanfallande hvarken med τῷ ἑνὶ eller med τῷ ἀγαθῷ, fastän likartad dermed. I detta »hvarken — ej heller» (οὔτε — οὔτε) måste ligga en antydan om Speusippi afvikelse från Plato! Vidare drager Z. samma slutsats af Aristoteles' yttrande, att Plato blott använder sig af δυοῖν αἰτίαιν, τῇ τε τοῦ τί ἐστι — causa formalis — καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην — c. materialis —, men ej nämner c. efficiens. Denna måste då döljas under namnet ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα!

[2] Phileb. 20 D, 21 D och annorstädes.

aldrig på annat sätt. Derför är det den bestämning — af att vara ett αἱρετόν —, hvilken Philebus i sina psykologiskt-etiska undersökningar om det goda tillägger detsamma, som alltid måste fasthållas, om man med det metafysiskt goda skall kunna mena *något*. Försåvidt nu detta omedelbara känslofaktum af reflektionen kan isoleras från andra känslofakta och hållas isär från de åskådningar, i hvilkas sällskap det uppträder och öfver hvilka det är gjutet såsom en motivbildande stämning eller lifsfärg, framstår det såsom en abstrakt, men intuitiv form. I likhet med alla rent abstrakta former är det goda enkelt, d. v. s. har inga bestämningar eller sidor, men kan vinna en oändlig mångfald *uttryck* i och under relationen till olika väsen, former och förhållanden i det gifna. Det kan brytas i reflektionens prismatiska färger, men denna brytning lär i sjelfva verket intet om det goda *i sig*. Deremot innehåller densamma lärdomar om det relativt goda, i det att den möjliggör begagnandet af det absolut goda såsom värderingsgrund. En sådan värdeförklaring är det, som Plato åsyftar i Phädon, der han framhåller den teleologiska metoden såsom den egentligt vetenskapliga, och hvilken han till någon del söker utföra i Timäus. I och med sina relativa uttryck framträder det absolut och intuitivt fattade goda såsom *ändamål*. I denna ställning införes det i relativitetens, d. v. s. verklighetens och vetandets, verld och blir urljuset deri. Men i sig sjelft är det oåtkomligt annat än under form af ett enkelt quale — i och med en osönderdelbar intuitionsakt.

Hos Plato står alltså det absoluta ljuset bakom och öfver äfven den personliga verkligheten. Det godas idé är ett ljus, kommande från en höjd ofvanför det gudomliga. Gudsbegreppet räcker icke till hos Plato för att uttrycka den högsta grunden till tillvaron. Man får icke fatta saken så, att det godas idé blott är en bestämning hos Gud. Naturligtvis är den detta tillika, men, då idén ses såsom bestämning hos Gud, ses den icke i sig eller absolute. Såsom *grund* till Gud är den icke en *bestämning* hos honom, och det godas idé är beskrifven såsom grund äfven till Gud, då den säges vara grund till allt vetande och varande.

På grundvalen af religiös erfarenhet skiljer reflektionen

hos Plato en fenomenets verld och en väsendets verld. Hos eller inom fenomenets verld urskiljer densamma tvenne korresponderande leder, hvilka från psykologisk och kunskapsteoretisk synpunkt framträda såsom meningen, δόξα, och blifvandet, γένεσις, från objektiv såsom verldssjälen och materien. Här framträda lederna i markerad motsättning. I väsendets verld rycka lederna hvarandra betydligt närmare. De heta här, subjektivt-abstrakt, vetandet och varandet och, objektivt-konkret, Gud och idéerna. Hvarken i Guds eller i idéernas begrepp hos Plato ligger någon *särskild* anledning, hvarför de senare icke skulle kunna fattas såsom gudomliga tankar, νοήματα, eller såsom det gudomliga medvetandets innehåll. Tvärtom gör sig en riktning åt detta håll starkt förmärkbar hos Plato, hvilket är tydligt både deraf, att idéerna i Timäus tjenstgöra såsom de urbilder, till hvilkas liknelse »alltings skapare och fader» danar tingen, och af deras framställande, i Sofisten och Timäus, såsom lefvande och tänkande andar. Detta senare uppfattningssättet hvilar tydligen på de objektiva idéernas närmande till den subjektiva anden eller på deras införande deri såsom dess momenter. Sedda på detta sätt, inflyttas idéerna i gudomen, och ur denna synpunkt framträder väsendets verld såsom Guds ande med dess eviga innehåll. Vi veta emellertid, att denna synpunkt icke blifvit den bestämmande och förherrskande hos Plato, så tydligt markerad den än är såsom logiskt förenlig med systemets grundåskådning. Att Plato i det hela stannat vid korrespondensståndpunkten må hafva sin allmänna förklaring i sakens natur, den faktiska och oöfvervinnerliga motsatsen och relativiteten mellan subjektivt och objektivt, som blott tillåter ett *närmande* till monismens absoluta ståndpunkt. Motsättningen kan fördöljas genom inskjutning af objektiva elementer i det subjektiva — sättande, rörelse, utåtgående och inåtgående riktning, produktion och »reflektion», mångfald o. s. v., allt bestämningar, lånade från den kroppsliga verlden och egande mening endast genom analogi med förhållanden derinom — och genom den objektiva faktorns ytterliga förtunning — t. ex. till en Fichtesk Anstoss, ett Hegelskt Nicht-sein, en Boströms negativa bestämdhet inom idésystemet. Ett bländverk blir det i alla fall att sätta ett — tätare eller tunnare — sub-

jekt såsom absolut, ett bländverk, hvars natur vår tid, med hjelp af *Kant*, mera allmänt insett och som den börjar betrakta såsom ovärdig den vetenskaplige och kritiske anden. Närmare förklaringsgrunder till att Plato i det hela stannat vid en starkt utpräglad korrespondenslära har man att söka i hans förutsättning om tänkandet såsom en art skådande — af himmelska ting — och i den äfven *objektiva* väg, hvilken han gått för att nå fram till sin idélära, frågande: hvad är det sannt varande i det som blifver och förändrar sig? Han har icke klart skiljt mellan sin kunskapsteoriska, objektivt-fenomenologiska och etiska ἐπίβασις till idéståndpunkten, och derför har han heller icke kunnat harmoniskt förena de resultat, till hvilka han på dessa olika vägar kommit. På den förra vägen har han kommit fram till ett formellt system af korresponderande begrepp, λόγοι, resp. tankar, νοήματα, på den andra till ett reellt system af γένη καὶ εἴδη, af hvilka hvartdera är ett ἓν ἐπὶ πολλῶν, en konstant enhet i mångfalden af vexlande ting (i detta system har allt plats, som sammanbinder en mångfald, oberoende af dess art), på den tredje till urbilder och mått för den förnuftiga verksamheten (παραδείγματα), hvilka skimra i glansen af sedlig idealitet. Isynnerhet i den andra af dessa former fixeras idén strängt som ett objektivt ὄν, medan den i den första och tredje erbjuder goda utgångspunkter för subjektivt förinnerligande och personifikation. Den förherrskande bilden af det öfversinnliga hos Plato företer derför också dragen af ett gudomligt väsende, hvilket blickar på de af sig till viss grad oberoende och utanför sig fallande idéerna och efter dessa såsom mönster skapar och formar (i analogi med den konstnärliga verksamheten). Men öfver väsendet står det godas form, i hvars punkt de konvergerande subjektiva och objektiva riktningslinierna löpa samman och der de undandraga sig vår analytiska kunskap. Der teismen slutar, der vidtager agnosticismen hos Plato, en form af »kunskap», som blott har alltför goda stöd i vår kunskapsförmågas natur, tingens väsen och vetenskapens verkliga läge. Men den Platonska agnosticismen är af det ädla slaget, att den, långt ifrån att öppna ett oinhägnadt fält åt lösa förmodanden och tomma möjligheter, åt grundlös fruktan och grundlöst hopp, låter sanningen förtona *bortom* det per-

sonligas och gudomligas gränser, hvilket, det personliga i gudomlig fulländning, dock är sanningens *uppenbarelse*. Här fattas — hos Plato — ofantligt mycket i klar uppfattning och närmare utförande af denna grundtanke, men den *finnes* der, och det är Platos högsta ära.

I den Platonska metafysiken föreligga principerna såväl för den radikala fullkomning af alla religiösa föreställningssätt, hvilken upphäfver allt i denna väg, som blir efter och stannar under den aktuella uppfattningen af den sedliga idén, och hvilken ersätter det upphäfda med mera adeqvata uttryck, som ock för den religiösa åskådlighet och konkretion, hvilka känslans innerlighet och motivets effektivitet kräfva. Dock står der det godas personliga uppenbarelse icke såsom en blott eftergift för praktiska behof, utan eger det gudomliga i förhållande till sinneverlden verkligen väsendets fulla realitet. Det gudomliga är lifvets och verldens sanning, men visserligen en formulerad sanning eller en sanning om något, öfver hvilken den blotta, rena sanningen står. Derför gjuter sig öfver Platos lära i rikt mått den ideala glans, som utstrålar från en i sig varande idealitet, hvilken når upp öfver alla skiftande religionsformer såsom deras mått och riktningspunkt, en glans, som de dogmatiska verldsåskådningar sakna, der personen är det högsta och inom hvilkas gränser det till sist alltid blir för trångt för forskningen, för friheten och hänförelsen. Först den rena idén, som står på ett oändligt afstånd från all personlighetsåskådning, trycker oändlighetens frihetsstämpel på utvecklingen och fyller vårt sinne med den fria oändlighets- och fullkomningsdriften. Embryot till allt detta finnes hos Plato. Men hos honom finnes å andra sidan också plats för Guds bild såsom verldens ljus och trons fäste, en plats, som visserligen ej heller står tom. Den sanningsgrad, som idéverlden *öfver hufvud* eger hos Plato, eger också Gud, ty dessa svara emot hvarandra. Derför lider den Platonska idealiteten icke af formlöshet och negativitet, utan eger den positiva form, som är teoretiskt och praktiskt tillfyllestgörande i dess gifna historiska läge.

När Sokrates i Phädon[1] frågar Simmias, om »det icke synes vara nödvändigt, att, liksom det absolut varande, äfven

[1] P. 76 E.

våra själar finnas före vår födelse, och att, om det ena icke finnes, det andra icke heller finnes», svarar Simmias bl. a. med de betydelsefulla orden: »*Vår själs existens före vår födelse sammanhänger nödvändigt med idéernas tillvaro.*» Denna sats fastslås i omedelbart sammanhang med framläggandet och bevisandet af den bekanta läran om ἀνάμνησις såsom villkor och form för aktualisationen af vår förnuftiga kunskap. Det läres hos Plato om ett *vetande före vetandet*, och subjektet för detta förutvetande är den præexisterande själen. Men den vetande själen står i ett nödvändigt förhållande till idéverlden icke blott i præexistensen, utan ock i postexistensen, i det eviga lifvet efter döden. En ren, »filosofisk» själ kommer, när hon skiljes hädan, till »det, som är henne sjelf likt, till det gudomliga och odödliga och förnuftiga», der »hon likt de invigde i sanning lefver allt framgent med gudarne».[1]

Ett den förnuftiga själens *ursprungliga* förhållande till det sannt varande, d. ä. idéerna, lär också Phädrus[2], och i Staten — och f. ö. mångenstädes — framhålles, såsom bekant, starkt och ofta *samhörigheten i anseende till art och beskaffenhet* mellan den förnuftiga själen och idéverlden (den vise, »filosofen», är hvad han är genom idéns närvaro i själen eller genom idéns skådande), hvarvid särskildt är att märka själens konstanta förhållande till *lifvets idé* (Phädon, p. 103 ff.).

Den subjektiva motsvarigheten till den objektiva idén i Platos idéverld utgöres sålunda icke endast af Gud eller det absoluta förnuftet och vetandet, utan framträder ock in plurali — såsom gudarnes och de förnuftiga menniskornas själar. Dessa ingå i den öfversinnliga verlden icke såsom *idéer*, utan såsom *andar*. Samma mångfaldighet, som framträder på den objektiva sidan, framträder ock på den subjektiva. Sin (formella) enhet har idémångfalden i det logiska öfver- och underordningsförhållandet mellan idéerna såsom begrepp, hvars schema Sofisten har angifvit i och med den κοινωνία τῶν γενῶν hvilken uteslutande är ett förhållande mellan begreppen med afseende på deras »storlek» (omfång). Detta omfångsförhållande betecknar hos Plato ett objektivt väsenssammanhang mellan

[1] Phädon, p. 81 A.
[2] P. 240 ff.

idéerna, grundadt på den proportion, i hvilken *vara* och *icke-vara* ingå i hvarje idé, men det motsvaras af det dialektiska förnuftets διαίρεσις τῶν γενῶν κατ' εἴδη (Sofisten, 267 D). De förnuftiga andarna hafva sin enhet i Gud. Men förhållandet mellan Gud och de öfriga andarne har Plato knappast bestämt på ett realt sätt. Något metafysiskt-logiskt innehållsförhållande mellan dem har Plato åtminstone icke lärt, lika litet som han lär om en »högsta» idé, som skulle innehålla de »lägre» idéerna såsom sina positiva bestämningar. Enheten och sambandet inom Platos andeverld för sig tagen framgå öfverhufvud icke ur teoretiska synpunkter, hvarken af logisk eller metafysisk natur, utan ur praktiskt-ideala, i det att *likhet med Gud* (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν: Theätet, 176 B) framställes såsom den förnuftiga menniskoandens högsta uppgift och sanna väsende. Men sin högsta enhet har hvarken idé- eller andeverlden *inom* sig, utan *öfver* sig: i det godas idé. I denna s. k. idé ligger också yttersta grunden till sambandet mellan dessa båda mot hvarandra svarande och hvarandra alltid förutsättande sfärer sinsemellan. Genom det godas idé sammanhålles ytterst all andlig och ideell mångfald hos Plato till ett ostyckadt helt, liksom ock sinneverldens motsatser deri hafva sin orubbliga gräns.

INLEDNING

TILL PSYKOLOGIEN

AF

EFRAIM LILJEQVIST



GÖTEBORG
WALD. ZACHRISSONS BOKTRYCKERI
1899

INLEDNING

TILL PSYKOLOGIEN

AF

EFRAIM LILJEQVIST



GÖTEBORG
WALD. ZACHRISSONS BOKTRYCKERI
1899

Då vi härmed åt offentligheten öfverlämna vår **Inledning till psykologien,** bör samtidigt påpekas, att den till form som innehåll väsentligen är identisk med författarens offentliga föreläsningar öfver liknämda ämne h. t. 1898 vid Göteborgs Högskola. Om karakteren af Högskolans offentliga föreläsningar ha vi redan en gång uttalat oss, nämligen i företalet till **Antik och modern sofistik,** och kan alltså hänvisas till detta.

Själfva föreläsningsformen har bevarats — af allmänna skäl, hvarom åsyftade företal lämnar vissa antydningar. Äfven de rekapitulationer, som gärna följa med sagda form, har man icke velat utsöndra. En viss »inledande» betydelse kunna de onekligen äga. Och så mycket mindre har man kunnat aflägsna dem, som tidsbegränsningen ofta omöjliggör att vid föreläsande afrunda framställningen efter blott inre och sakliga hänsyn. Att detta flerestädes bekräftar sig för vår casus, därom är vittnesbörd nog försöket — märk! försöket — till innehållsförteckning. Det behöfver knappt påpekas, att denna föga afspeglar, hvilken tanketråd binder samman resp. olika här behandlade spörsmål.

Sitt egendomliga intresse har det föreliggande allmänna temat för oss ägt genom den djupt kända nödvändigheten att söka göra rättvisa åt tvenne riktningar, hvilka inom vårt lands vetenskapliga litteratur förut knappast bragts till intim beröring och växelverkan. Tidsandans veneration för s. k. »empirisk psykologi» har otvifvelaktigt sin högst berättigade kärna, men icke utan skäl höjas allt oftare varnande röster mot en oorganisk och kaotisk empiris öfverskattning och det äfven från håll, där man

ej behöfver misstänka några superlativa sympatier för s. k. »filosofisk spekulation». Hand i hand med den exaktaste detaljforskning måste gå stora ledande synpunkter och allmänna vyer, men klart och bestämdt fixerade, om nämligen vetenskapens boning, hvarken bör vara en materialiebod eller något efemert luftslott. Först i dylik gestalt kan också empirien komma till en ömsesidigt fruktbringande växelverkan med filosofiens vetenskap. Vi tro, att vår svenska filosofi genom synpunkter, som af Sahlin *framför andra blifvit utvecklade, härvidlag kommer en rätt empiri till mötes på halfva vägen. Inför en här och hvar märkbar haltlös opinion, som förmenar, att empiri och filosofi — särskildt den »fosterländska» — ohjälpligt fölle i sär, har då varit synnerligen lockande att söka uppvisa deras positiva samstämmighet, så snart hvardera sidan med vis självbesinning håller sig till egna uppgifter och med ömsesidig uppskattning af den andras resultater vet, att dessas assimilation, där sådan öfver hufvud är möjlig, skall ske själfständigt och fritt efter eget kynnes kraf.*

Ej en blott yttre utan inre samhörighet förenar härmed vår Inledning till psykologien *den afslutande exkursen. Texten däri sammanfaller med en af författarens profföreläsningar som sökande till professuren i teoretisk filosofi vid Lunds Universitet. Naturligen betingar detta liksom bifogad apparat, att framställningsformen i sagda exkurs ej blir fullt homogen med den föregående »Inledningens».*

Göteborg i september 1899.

Författaren.

I.

Med *psykologi* förstås enligt ordalydelsen själalära eller vetenskapen om själen. Då man emellertid olika uppfattat psykologiens föremål, som enligt detta borde vara själen eller själarna, hafva många andra definitioner försökts, af hvilka vi här framdraga några för att ungefärligt antyda, hvarom psykologien handlar. Det noggrannare fastställandet häraf måste vi nämligen hänskjuta till annat sammanhang.

Så skulle efter någras mening berörda vetenskap afhandla själslifvet, de psykiska fenomenerna, medvetandets företeelser, enligt andra den s. k. inre erfarenheten, som då brukar motsättas en yttre erfarenhet, enligt andra återigen den omedelbara erfarenheten. T. o. m. ytterst omständliga definitioner ha uppställts. JODL säger psykologien vara vetenskapen om former och naturlagar för medvetenhetsföreteelsernas normala förlopp, hvilka företeelser i den mänsklig-animala organismen äro bundna vid lifsprocesserna och organismens anpassning till de omgifvande medierna, och hvilkas sammanfattning vi beteckna som själiska (psykiska) funktioner eller processer. I samma riktning ungefär pekar det, allenast något mer objektivt färgadt, då enligt EBBINGHAUS psykologien skall afhandla de företeelser, processer och relationer i världen, hvilkas egendomlighet väsentligen är betingad genom beskaffenheten och funktionerna hos en organism, ett organiseradt individuum, och tillika skall utgöra vetenskapen om de hos en individ befintliga egendomligheter, som väsentligen normera hans sätt att upplefva världen.

Dylika definitioner — vi tänka särskildt på de tvenne sista — behöfva tydligen rätt omständligt förklaras vare sig genom något slags inledande motivering eller efterföljande explikation och intaga redan en mer eller mindre preciserad

ståndpunkt i fråga om föremålets närmare uppfattning och synpunkterna för dess behandling inom vetenskapen. Häruti behöfver ej ligga något felaktigt. Men denna brokiga uppsjö af olika definitioner, hvartill ännu må läggas en, där psykologi fattas — antropologi, d. v. s. vetenskapen om människan, denna profkarta, om jag så får säga, på olika försök till exakt begreppsbestämning i fråga om vår vetenskap ådagalägger på det tydligaste, med hvilka svårigheter redan de första stegen till orientering rörande psykologien äro förenade, att redan vid ingångsporten de stridiga meningar möta, som bli våra oskiljaktiga följeslagare äfven vid den kortaste vandring på detta fält af mänsklig kunskap.

Dock — innan vi kasta oss in i stridsvimlet af skiftande åskådningar om psykologien — böra lämpligen förutskickas några allmänna frågor af mer neutral[1] art. I främsta rummet

---

[1] Vi säga icke neutral utan »*mer* neutral». Någon garanterad och på samma gång effektiv neutralitet existerar ej i vetenskapens värld mer än i politikens och inom den förra väl minst af allt för frågor, som tangera det filosofiska. Men aktualitetens läge skiftar. Och medan de kunskapsteoretiska spörsmålen en tid stått på dagordningen med liflig kamp mellan olika riktningar, ha nu väl icke dessa riktningar försvunnit men ett slags utskiftning af intressesfärer försiggått, där hvar och en på sitt håll söker befästa sin position knappast utan baktanke på kommande stridens dagar, af hvilka man hoppas ett afgörande, ehuru visserligen för ögonblicket en eller annan skärmytsling vid gränserna synes ur stånd att störa freden. Annorlunda med de vitala spörsmålen för psykologiens vetenskap: här härskar än ett bellum omnium contra omnes, och detta krigstillstånd medges öppet — af alla stormakter åtminstone eller, mindre bildligt taladt, af de ledande riktningarnes märkesmän.

Med de följande utredningarne om vetenskapens begrepp föras vi i själfva verket in på kunskapsteoriens mark. Man kunde ifrågasätta, att vi så ginge utanför uppgiften af en »inledning till psykologien». Men härmed förstås ej strängast, som ofta sker, en abbrevierad elementär psykologi, en »primer of psychology», utan en verklig inledning till psykologiens vetenskap och dess studium, låt vara att en möjligast allmänfattlig form tillika blifvit eftersträfvad. Behandling af spörsmål från andra vetenskapers områden utslutes alltså ej, om dem får tillerkännas inledande betydelse. I fråga om förhållandet mellan kunskapsteori och psykologi kunde synas nödvändigt, att *kunskapsteorien* föreginge all annan vetenskap. Men äfven den måste hörsamma *logikens* kraf; och historisk erfarenhet bekräftar, hvad som ligger i sakens natur, att kunskapsteorien måste röra sig med vissa förutsättningar

ha vi då att söka klargöra begreppet *vetenskap*, ty hur än psykologiens föremål nu må bestämmas, därom att psykologien vill vara en vetenskap, stämma alla öfverens. Och denna begreppsbestämning är för oss uppenbarligen lika viktig, antingen det läte sig bevisa, att psykologien redan är en vetenskap eller blott på väg att blifva det eller möjligen först i aflägsen framtid kunde realiseras som vetenskap, eller slutligen att den aldrig någonsin vore i stånd att förverkliga detta ideal — så vidt skifta nämligen åsikterna i sagda punkt. Vetenskapens begrepp är för oss oumbärligt, vare sig det gäller att jaka eller neka psykologiens karakter af vetenskap, och vare sig detta jakande eller nekande skall tänkas ovillkorligt eller villkorligt.

Redan i ordet vetenskap ligger en antydan om att vetenskapen är *vetande*. Detta gäller tydligen all vetenskap: all vetenskap är vetande, däremot säger man icke allt vetande vara vetenskap. Vill jag förstå, hvad som ligger i vetenskapens begrepp, är sålunda nödvändigt att känna vetandets. Men på samma sätt visar sig detta begrepp förutsätta *kunskapens*, i det allt vetande är kunskap, låt vara att icke all kunskap är vetande. I kunskapens begrepp vilja vi följaktligen taga vår utgångspunkt för att därifrån efter hand leda oss fram till vetenskapens.

---

från *psykologiens*. Sammaledes låter sig visa, att psykologien ej kan umbära kunskapsteori och logik (vår »inledning» berör flera spörsmål från dessas områden), logiken ej heller psykologi och kunskapsteori. I detta förhållande, hvari blott en oorganisk uppfattning kan spåra någon circulus vitiosus, ligger den allmänna möjligheten till olika ordning vid fortgången inom den filosofiska propedevtikens system, hvars konstitutiva synpunkter äro subjektets, objektets och formens. Den med vår svenska filosofis annaler förtrogne skall finna bevisningen härför knyta sig till namnen SAHLIN, BURMAN, NORSTRÖM. I det sagda ligger naturligen ej på minsta vis, att trots berörda förhållande ordningen mellan de filosofiskt propedevtiska vetenskaperna vore likgiltig. Ett vidare ingående härpå ligger emellertid utanför närvarande sammanhang.

Man skall för öfrigt finna, hurusom den omedelbart följande i viss mening kunskapsteoretiska episoden möjligast anpassat sig efter nyss karakteriserade aktuella läge genom att fullfölja sin egen riktnings synpunkter utan egentlig polemik med andra, ja utan polemik ens mot skepticismen. Att vi däremot medvetet söka undfly allt, hvaraf en skeptisk ståndpunkt kunde resultera, ligger i den kunskapsteoretiska undersökningens egen natur.

Hvad är då *kunskap?* I första rummet tydligen en förnimmelse. Hvad man på intet vis förnimmer, därom har man heller ingen kunskap. Men icke hvad förnimmelser som helst äro kunskap. En dröm, en hallucination t. ex. är ingen kunskap. I drömmen tycker jag mig som verkligt se ett föremål, hvilket alls icke existerar i verkligheten, kanske ett fantastiskt vidunder sådant som sagans fågel Grip, eller följa en tilldragelse, som lika litet motsvaras af verkligheten, om jag t. ex. tycker mig själf flyga. Kunskap är hvarken detta, eller när deliranten menar sig rundt om se flugor och möss utan att sådana äro förhanden. Lika litet är jälföfverskattandets inbillning en kunskap. Hvad som skall erkännas för kunskap, måste innebära uppfattningen af något verkligt och detta förnummet på ett sätt, som svarar mot verkligheten.

Hallucinationen är sålunda ingen kunskap men är själf verklig som psykiskt tillstånd, hvarför läkaren kan äga kunskap om den. Utan en viss kunskap i samma afseende skulle ej heller patienten vara i stånd att skildra sina syner för andra: han har kunskap om hallucinationen så till vida, som han känner, huru den ter sig i hans förnimmande; bristen på kunskap åter röjer sig, när detta förnumna innehåll tillerkännes en annan verklighet än den blott subjektiva i hans individuella förnimmande. Likaså har psykologen kunskap om hallucinationens, drömlifvets och fantasiens verkligheter, litteraturhistorikern om diktningen i dess många faktiskt gifna gestalter, utan att därför hallucination, dröm, fantasi och dikt själfva skulle vara kunskap. Dikten är tydligen icke ens i det fall kunskap, då man säger den uppenbara diktarens människokännedom, träffande naturiakttagelse eller dylikt och sålunda kunskaper verkligen röja sig däri.

Men äfven de nu antydda bestämningarna uttömma ej kunskapens begrepp. Låtom oss tänka på en sofvande, hvilken utsättes för det obehaget, att en fluga placerar sig i hans ansikte, hvarpå han med en rörelse af handen jagar bort henne. Får man antaga, att han i sömnen har en viss förnimmelse häraf, så långt åtminstone motsvarande verkligheten som han till den rätta punkten riktar en rörelse lämplig att aflägsna obehaget, säges detta dock ej utgöra en kunskap, emedan så-

väl förnimmelsen som rörelsen äro omedvetna. Sammaledes i fråga om sömngångaren, när denne med alla hinders noggranna undvikande eller lyckliga besegrande uträttar något. Ja, likaså med vandraren i den stora staden, som uppfylld af sina tankar ilar fram genom gatorna men skickligt viker undan för mötande och rättar sina steg efter terrängens beskaffenhet — omedvetet, som man säger. Frågar man honom senare, hvilken väg han gått, har han kanske ej ens en aning därom. Sådant kallar man icke kunskap. Blott den medvetna förnimmelsen af något verkligt fattadt på ett sätt, som motsvarar verkligheten, förtjänar kunskapens namn.

Nu är visserligen sant, att det allmänna språkbruket ej gör någon synnerligen skarp skillnad i fråga om *kunskap* och *vetande*, men så mycket är omisskänneligt, att anspråken äro större på hvad som skall kallas vetande än på den blotta kunskapen. Det finnes en kunskap, som ej går öfver det faktiska, och en kunskap, som icke nöjer sig med att känna, *att* det och det är så eller så, utan vill veta, *hvarför* det är så beskaffadt. Men vet man, hvarför något har just den beskaffenheten, inser man ock, hvarför det ej har en annan eller vissa andra tänkbara, i och för sig möjliga ehuru med den förstnämda oförenliga beskaffenheter. Man vet då, att det *måste* vara som det är, att det *nödvändigt* är hvad det är. Detta innebär en kännedom ej blott af något faktiskt utan ock af grunderna till detta i dess fakticitet. Var redan det förra kunskap, blir detta ett slags potenserad kunskap. Så snart jag emellertid känner grunderna till något, antager jag nödvändigt till följd af sakens egen insedda nödvändighet, att en hvar annan, som uppfattar samma faktiska och dess grunder, ock måste ha samma uppfattning däraf som jag. Jag pretenderar m. a. o. min egen kunskaps allmängiltighet.

För denna form af kunskap, denna högre potenserade kunskap, är det, som namnet *vetande* rätteligen bör reserveras. Vetande är sålunda allmängiltig och nödvändig kunskap. Hvad nu dessa bestämningar angår, ha vi att söka förebygga ett missförstånd. Allmängiltighet betyder naturligtvis ej det, som faktiskt gäller för alla eller är af alla erkändt, — en sådan allmängiltighet existerar helt enkelt icke, och existerade den,

vore man aldrig i stånd att därom förvissa sig, emedan alla, verkligen alla omöjligen kunna i någon enda fråga afgifva sitt votum, om jag så får säga. Ej heller betyder det ett erkännande af samtliga, inom hvilkas erfarenhet saken kommit att falla. Äfven dylik allmängiltighet läte sig i regel icke konstatera; och bortsedt härifrån skulle hvarje yrkande i den riktningen gå tanklöst förbi skillnaden mellan omdömesgilla och omdömeslösa. Också den mest inkarnerade demokrat skulle t. ex. ej vilja erkänna den omröstnings resultat, hvilken i någon internationell politisk principfråga kunde tänkas anställd, om däri skulle deltaga ej blott de s. k. civiliserade folken utan ock vildar af alla färger och tungomål. Eller hvem skulle rimligen kunna tillerkänna estetisk allmängiltighet åt folkets röst i den dom, som tvifvelsutan komme att fällas, om man på beväringslägret föredroge en piggare slagdänga till jämförelse med en sång ur Divina Comedia? Allmängiltighet är icke ens de vittnesgilles uppfattning i hvarje särskild fråga. Hur ofta skilja sig ej deras meningar, som borde anses vittnesgilla, och hur ofta kunna dessa verkligen alla instämmas i målet? Utan allmängiltighet är allenast det redan antydda, att den verkliga insikten i någontings verkliga grunder måste blifva en och samma hos alla, som tränga fram till sådan insikt. Ilar någon så före sin tid, att han på en eller annan punkt ensam når detta, är hans kunskap icke dess mindre allmängiltig. Till samma resultat måste nämligen en hvar komma, som med erforderliga förutsättningar ägnar sig åt samma uppgift. Sanningen är i hvarje fall blott en, och ett uttryck härför är vetandets allmängiltighet ej mindre än dess nödvändighet. Där, som ofta händer, sanningen ej odeladt tillfaller forskaren och sålunda lätteligen sant och osant blandas, där kan den enes resultat ställas emot den andres med sanning och osanning å ömse sidor, men i samma mån är det förebragta ej verkligt vetande, och följaktligen brister det i allmängiltighet, liksom det brister i nödvändighet. Dessa tvenne äro tydligen oskiljaktiga, om eljest allmängiltigheten skall härflyta ur insikten i de verkliga grunder, som bestämma något till att vara så eller så men ej annorlunda.

Hela denna tankegång hvilar, som man lätt skall finna,

på förutsättningen, att det i verklighetens allomfattande väfnad finnes ett sammanhang mellan grunder och följder, eller att det ena där bestämmer det andra till en beskaffenhet, som det dessförutan ej skulle ha, men som det under den gifna kombinationen af omständigheter och förhållanden måste få, sålunda på förutsättningen af hvad man kunde kalla ett slags objektiv lagbundenhet[1], en lagbundenhet hos verkligheten såsom vetandets objekt eller föremål. Denna förutsättning bestrides emellertid mer eller mindre allvarligt från skeptiskt håll. På en granskning af skeptikernas inkast ha vi här ej anledning att inlåta oss. Det må vara nog att påpeka, hurusom skepticismen i sina konsekventaste former ej blott fortgår till negation af den eller den vetenskapens, t. ex. filosofiens, möjlighet utan slutligen tvingas att mer eller mindre uppgifva tanken på allt verkligt vetande och vetenskap. Vid sådant resultat utgör skepticismens förkastelse af hvad vi just angåfvo som oumbärligt villkor för allt vetande enligt vår utveckling af detta begrepp närmast ett slags indirekt bekräftelse på det så fattade begreppets riktighet. Liksom vi förut insett, att vår uppgift

[1] Med detta uttryck prejudicieras ingalunda, att en verklighet, hvilken såsom höjd öfver motsättningen »lagbunden — laglös» eller »nödvändig — tillfällig» *icke* kan sägas lagbunden i ordets omedelbara och stränga förstånd, därmed eo ipso vore ovetbar — så t. ex. lagen själf, resp. det sant varande, man ytterst torde tänka som lag. Tonvikten ligger i förevarande sammanhang på det negativa, att objektets — verklighetens tillfällighet, laglöshet vore oförenlig med dess vetbarhet. Skulle från objektets synpunkt dess lagbundenhet och nödvändighet möjliggöra vetande, måste detsamma tänkas gälla, hvad som äger lagbundenheten och nödvändigheten »eminenter». Om de subjektiva villkoren för vetandets möjlighet är ej ännu fråga. Men anticipationsvis böra vi påpeka, att en verklighet som den sist berörda af ett diskursivt förnimmande, sådant människans tänkande är, endast skulle kunna successivt fattas, d. v. s. genom ett slags isärläggande. Att objektet härvid kunde befinnas likgiltigt för beskaffenheten af de sålunda i människans uppfattning isärhållna momenterna, torde strida mot den lagbundenhet och nödvändighet, som enligt antagandet tillerkänts detsamma »eminenter». Äfven i detta fall komme sålunda objektet att genom de isärhållna momenterna bestämma dessa eller dessa komme att inom sitt hela bestämma hvarandra — ännu korrektare: sig och hvarandra — till den beskaffenhet, de äga i och för den mänskliga uppfattningen. Så till vida inger uttrycket »lagbundenhet» ej någon betänklighet i afseende på den framkastade tankemöjligheten.

fordrar kännedom om vetenskapens begrepp, då psykologien ju vill vara en vetenskap, antingen den så kan eller icke, måste man äfven vid skepticismens fråga om allt vetandes och all vetenskaps vara eller icke-vara nödvändigt framför annat söka fastställa det omtvistades begrepp, sålunda just hvad vi ha att förstå med vetande och vetenskap.

Finnes nu i verkligheten ett sammanhang af antydd art, ett sammanhang af grunder och följder eller hvad man kunde kalla ett slags objektiv lagbundenhet, så uppstår naturligen spörsmålet, hur den kunskapssökande individen lär känna detta, hvarförutan intet vetande befanns möjligt. Till verklighetens inbegrepp hör — noga att märka! — äfven hans, individens, förnimmande och röjer ett sammanhang af grunder och följder, d. v. s. lagbundenhet. Så till vida är denna lagbundenhet blott ett specialfall af den allmänna all verklighet behärskande objektiva, i hvilken vi återfunnit ett af villkoren för vetandets möjlighet. Att den *objektiva* lagbundenheten härmed tränger in i och omfattar äfven *subjektivitetens* sfär, kunde synas förvånande nog men ligger i sakens egen natur, och det skenbart paradoxa hänger endast vid den språkliga formen som medel för tanken. Då ingen heller kan gå utanför sitt eget förnimmande, mäktar blott detta sakförhållande göra begripligt, att man öfver hufvud lär känna någon objektiv lagbundenhet. Under denna verklighetens objektiva lagbundenhet står emellertid allt individens förnimmande, hans falska lika väl som hans sanna förnimmande. Det är verkliga grunder, som bestämma förnimmandet, så att det i ena fallet blir falskt, i det andra sant. Vore icke detta förhållandet, skulle ej psykologien befinnas möjlig som vetenskap. Funnes ingen själslifvets lagbundenhet i hallucination, dröm, fantasi o. s. v., kunde man om dessa ej vinna vetande i bemärkelsen »allmängiltig och nödvändig kunskap». Frågan mynnar således ut däri, att den förnimmande individen just genom sitt eget förnimmande — något annat medel står ej till buds — måste pröfva och jämföra sina förnimmelser för att af deras beskaffenhet och sammanhang sins emellan afgöra, huruvida den eller den förnimmelsen innebär kunskap och vetande eller ej.

Detta torde förefalla som en orimlig och olöslig uppgift,

hvarmed skepticismen finge rätt. Likväl innebär sagda uppgift allenast något, som från annan synpunkt nära nog förefaller självklart. Skall vetandet äga möjlighet som allmängiltig och nödvändig kunskap, måste, enligt hvad vi redan sett, den däri förnumna verkligheten själf vara lagbestämd, vetandets objekt vara lagbestämdt — häraf det nyss använda uttrycket »objektiv lagbundenhet». Och detta gäller tydligen lika mycket, vare sig vetandets objekt är förnimmandet självt med sitt subjekt eller någon annan verklighet. Den objektiva lagbundenheten behärskar sålunda äfven subjektivitetens sfär. Den förnumna verkligheten, den må nu vara af det ena eller andra slaget, får i sin sanning fattad tydligen icke vara tillfällig, d. v. s. sådan att den lika väl kunde vara ett annat, som hvad den är, om därom någon allmängiltig och nödvändig kunskap skall tänkas möjlig. Synes tillfällighet häfta vid den förnumna verkligheten, måste detta bero på att den med dess grunder ej förnummits fullständigt och sådan den i sin sanning är; men när helst detta sker, kan den förnumna verklighetens tillfällighet ej annat än upplösas som ett sken. Sagda sken häftar då vid förnimmandet. Riktas nu undersökningen på förnimmandet, måste den fullständiga utredningen i fråga om detta föremål likaledes klargöra, att skenet i *sitt* sammanhang nödvändigtvis måste vara sådant det är, att förnimmandet vid de och de faktorernas verksamhet under de och de förhållandena ej kan förnimma annorlunda än det gör, sålunda att skenet, där det häftar vid förnimmandet, är ej mindre nödvändigt gifvet än den adäkvata eller fullt träffande uppfattningen, där sådan föreligger. Men i samma, alltigenom samma afseende kan skenet och den adäkvata uppfattningen ej motsägelselöst tilläggas samma förnimmande utan att detta tänkes såsom ett förnimmande i utveckling. Skenet tillägges då förnimmandet i dess lägre utvecklingsgrad och inses såsom nödvändigt för denna. På liknande sätt blir den adäkvata uppfattningen att hänföra till förnimmandets högre utveckling och noga sedt rent af till det i samma afseende högsta möjliga förnimmandet, ty otänkbart vore, att förnimmandets utveckling kunde bringa det högre än till adäkvathet[1].

[1] Om någon skulle misstänka, att ofvan utvecklade uppfattning implicerar determinism, så må med afstående från hvarje realbehandling af

Det är sålunda distinktionen mellan lägre och högre förnimmande och dessas hänförande till ett utvecklingssammanhang, inom hvilket de olika graderna hvar i sin stad kunna fattas som nödvändiga, det är denna distinktion, säger jag, som skänker problemets lösning och eliminerar skepticismen. Vi ha icke längre någon svårighet att finna oss till rätta med det skenbart paradoxa, att både vetandet och icke-vetandet äga sin nödvändighet; att icke-vetandet är på ett för den genomträngande forskningen allmängiltigt och nödvändigt sätt

---

det svårlösta frihetsproblemet såsom fallande utanför den tanketråd, vi här fullfölja, hypotetiskt antagas fria väsens förhandenvaro. Konsekvenserna häraf? Jo, en bestämdhet, som vore satt genom någon akt af ett sådant väsens frihet, vore icke genom sig själf begriplig. Begriplig vore den först genom arten och beskaffenheten af det material, hvarpå frihetshandlingen riktat sig, med hela kombinationen af omständigheter och förhållanden, hvarunder den ägt rum, samt framför allt genom den handlandes kvalitet af fri, hvari ligger makt, n. b. grad af makt, ej allmakt, men därjämte ett särskildt slag af makt, nämligen själfbestämning vid sidan af makten utåt öfver materialet. Genom själfbestämningen skulle enligt frihetsidén makten utåt öfver materialet kunna på olika sätt bestämmas med hänsyn till de solliciterande men ej necessiterande motiver, som indicera möjligheten af olika riktningar för handlandet, allmännast åtminstone möjligheten att i det förevarande fallet handla (på ett bestämdt konkret sätt) eller icke handla. Svårigheten skulle alltså här ligga i själfbestämningen, ty existerar dylik själfbestämning, måste medges, att genom dess utöfning medels anslutning till något af föreliggande motiver riktning ges åt makten öfver materialet, så att under de och de bestämda omständigheterna materialet får och måste få just den beskaffenheten och ingen annan. Att något är nödvändigt *genom* frihet, är alltså ingen motsägelse — tvärtom. Allt beror på huruvida en grund af sådan art som friheten själf är möjlig eller rättare verklig. Poneras detta, har man endast att erkänna, hurusom med själfbestämningens moment hvarje regress *i det afseendet* till andra så att säga bakom liggande grunder blefve motsägande och krafvet härpå en orimlighet. *I öfriga afseenden*, exempelvis med hänsyn till materialets beskaffenhet före dess bestämmande genom frihetsakten i fråga eller med hänsyn till motivernas beskaffenhet o. s. v., kan en dylik regress däremot tänkas fullföljd, ända till dess på någon punkt ett moment af själfbestämning där bryter regressen. Huruvida åter en sådan makt som friheten är realiter möjlig, resp. är verklig eller ej, därom kan endast en fördomsfri undersökning af erfarenheten skänka upplysning, men inga mekanistiska postulater a priori äga då vitsord. Är friheten en primär faktor i vår verklighet, blir den icke mer obegriplig än andra sådana. Och utifrån denna eventuella faktor låter sig verkligheten i motsvarande afseende lika väl begripa som utifrån andra.

bestämdt till sin beskaffenhet af icke-vetande, till att icke vara en allmängiltig och nödvändig kunskap — lika visst som vetandet är det till motsatsen; att den objektiva lagbundenheten öfverskyggar all verklighet, äfven subjektets, på samma gång subjektet framträder med både vetande och falsk mening. Närmast åligger oss så att uppvisa den särskilda form af förnimmande, som erfordras ej mindre än den allmänna objektiva lagbundenheten, om vetande skall vara möjligt i sin betydelse af allmängiltig och nödvändig kunskap. Genom vårt sätt att lösa förut berörda svårigheter känna vi redan, att denna form af förnimmande måste vara förnimmandets högsta, att det sålunda måste vara förståndets förnimmande eller tänkandet.

Samma resultat framspringer ur följande allmänna reflexion. Då vetande är allmängiltig och nödvändig kunskap, och denna i fråga om *objektet* förutsätter dettas lagbundenhet, hvad kräfves härutöfver af *subjektets förnimmande?* Uppenbarligen att detta förnimmande — bortsedt från det objektiva eller hvad det förnimmer — genom sig självt har karaktären af allmängiltighet och nödvändighet. Men om alla förnimmelseformer under tänkandets gäller, att man i dem kan vara på ett för den genomträngande forskningen allmängiltigt och nödvändigt sätt bestämd till att icke förnimma allmängiltigt och nödvändigt utan med individuella skiljaktigheter, som ej utan motsägelse kunde tilläggas objektet. Tänkandet åter, för hvilket de s. k. tankelagarnes kraf äro uttryck, är genom sig självf bestämdt att, hvad det än förnimmer, förnimma det på ett allmängiltigt och nödvändigt sätt och med den klarhet, hvarförutan vore obegripliga tänkandets inre samstämmighet och motsägelselöshet, dess kontinuerliga fortgång ur synpunkten af grund och följd samt den precision, hvarmed det i hvarje fall bestämmer sig genom en af tvenne hvarandra fullt uteslutande möjligheter, ty blott härigenom är tankelagarnes kraf fylldt. Endast genom det så beskaffade tänkandets verksamhet blir följaktligen den objektiva lagbundenheten åtkomlig, utan just en sådan tänkandets lagbundenhet — märk, att allt förnimmande, det falska som det sanna, har sin lagbundenhet — blefve den objektiva lagbundenheten aldrig fattlig; och motsvarighet till tankelagarnas fordringar, möjliggjord genom förnimmandets fulla klarhet, är

då uppenbarligen det yttersta krafvet för möjlighet af vetande.

Sammanfattande må vi allså säga: blott den medvetna förnimmelsen af något verkligt fattadt på ett sätt, som motsvarar verkligheten, är kunskap, liksom endast en allmängiltig och nödvändig kunskap är vetande. Vetandets allmängiltighet och nödvändighet åter förutsätter dels verklighetens objektiva lagbundenhet, dels det härpå riktade förnimmandets motsvarighet till tankelagarnas kraf, dels äfven den subjektiva klarhet, hvarförutan en dylik motsvarighet ej låter sig tänka. Tillika visar denna återblick, att vår undersökning kommit till en punkt, där nästa steg just måste åsyfta att fastställa begreppet vetenskap.

Hvad ligger alltså i *vetenskapens* begrepp? Svaret härpå ger definitionen: vetenskap är systematiskt vetande. Att vetenskap och vetande ej alldeles äro detsamma, att vetenskapen visserligen är vetande men ej allt vetande vetenskap, kunna vi framhålla såsom obestridt och obestridligt. Vetenskapen är sålunda en form af vetande, ett slags vetande, vid hvars sida det måste finnas ett annat vetande, det icke vetenskapliga. Huru då skilja dessa åt? Genom bestämningen systematiskhet som tillägges vetenskapen men ej vetandet öfver hufvud. Att intet annat vetande än det vetenskapliga pretenderar systematiskhet, synes ock vara från alla håll medgifvet. Däremot kan det synas tvifvelaktigt, om ens vetenskapen skall tillerkännas denna bestämning, om man icke måste söka vetenskapligheten i något annat än systematiskhet. Man brukar ju understundom karakterisera den ene vetenskapsmannen såsom systematiker men om den andre säga, att han saknar all systematisk anläggning. Och trots detta kallas han dock vetenskapsman. Men ej nog härmed — de finnas, som i systematiserandet se en fara för vetenskapen själf, och i hvilkas mun ordet systembildning rent af får klangen af ett hånfullt och föraktligt slagord. Vill man med öfverläggning och besinning intaga en ställning för eller emot vid denna kontroversa fråga, måste man uppenbarligen göra klart för sig, hvad som ligger i begreppet system och därmed äfven i dess derivater, när dessa skola fattas i sin egentlighet.

Det må visserligen vara, att ordet *system* i mångas öron låter föga modernt, i afseende på dess sanningsvärde och giltighet betyder sådant ej mer än en allmän anledning att se till, hvad som kunnat bringa det i misskredit. I ordets ursprungliga betydelse kan detta ej ligga, då härmed betecknades ett genom sammanställning bildadt helt. Och det kan naturligtvis icke falla någon in att förneka, att hvarje vetenskap såsom en särskild från andra dylika afgränsad i samma grad är ett helt och vidare ett helt, som uppkommit genom sammanställning af olika satser, hvilka alla skola innebära ett vetande om vetenskapens föremål. Först när man ytterligare fixerar detta så, att med system förstås ett inom sig slutet och möjligast fullständigt helt af tankar eller närmare bestämdt omdömen, som gälla om vetenskapens föremål, är det som dubier framkastas. Kan någon vetenskap verkligen vara ett inom sig slutet och fullständigt helt af vetande, frågas det. Inför detta spörsmål måste vi tydligen göra halt.

Det finnes i hela erfarenheten icke något enda kunskapsföremål, som vore så att säga absolut fristående, utan allt har direkt eller indirekt sammanhang med allt och bestämmes i detta sammanhang af allt. Söker man att möjligast isolera ett föremål för att se till, hvad det är med bortseende från sammanhanget med annat, ges härmed åtminstone icke någon fullständig kunskap om föremålet, sådant detta verkligen är, d. v. s. äfven i dess förhållande till allt annat verkligt. Den absolut fullständiga kunskapen om något enda föremål skulle faktiskt blifva en kunskap om allt i dess bestämdhet af allt, men sådan kunskap kan ej tilläggas ett ändligt väsende. Skall det blifva tal om ett vetandes fulla och oinskränkta systematiskhet, måste detta vetande och dess systematiskhet alltså hänföras till ett oändligt väsende såsom kunskapsägande eller rättare, då flere oändliga väsenden icke låta sig tänka, till det oändliga väsendet [1]. Full och oinskränkt systematiskhet tillkommer ej människans

[1] Då nyss från erfarenhetens sorti talades om hvarje föremåls förhållande till alla andra, må påpekas, att det ofvan sagda ej på minsta sätt afgör huruvida förhållandets synpunkt vore tillämplig eller icke på det oändliga väsendets kunskapsägande, hvilket här närmast användes som ett gränsbegrepp, hvars objektivitet ej i detta sammanhang undersökes.

vetenskap, emedan hon är ett ändligt väsende, men detta får ej hindra, att man talar om den relativa systematiskhet, som både kan och bör utmärka de högsta formerna af hennes kunskapsägande. Just därför inryckte vi äfven i systemets definition den modifierande bestämningen: möjligast fullständigt helt. Det blir då tydligen ej heller fråga om någon annan fullständighet än den, som är förenlig med kunskapens karakter af vetande; och knappast behöfde här påpekas, i huru jämförelsevis få momenter af sin kunskap människan förmår höja sig till verkligt vetande.

Hvad här nu antydts om fullständigheten såsom enligt systemets begrepp tillkommande detsamma, gäller tydligen ock om dess slutenhet inom sig. Är intet föremål utan sammanhang med annat och ytterst med allt, kan strängt taget ej heller kunskapen om något enda föremål fullt afgränsa sig mot kunskapen om de andra föremålen till ett inom sig alldeles slutet helt. Men en viss begränsning eller slutenhet inom sig får dock kunskapen genom sitt egendomliga föremål och den synpunkt, hvarur detta är uppfattadt i kunskapen. Sådant är emellertid blott relativ slutenhet inom sig, då ju föremålens sammanhang medför kunskapernas, och någon annan tillhör ej heller de ändliga väsendenas kunskap. Motsvarande absoluta slutenhet hänvisar lika visst som fullständigheten på det oändliga väsendet och dess vetande [1].

Men ytterligare ett par viktiga slutsatser må dragas af den förda debatten. Visade sig, att en absolut fullständighet och slutenhet inom sig omöjligen kan tillerkännas det mänskliga vetandet enligt alla erfarenhetsföremåls direkta eller indirekta sammanhang med hvarandra och därmed alltings bestämdhet af allt, är gifvet, att den högsta möjliga fullständighet och slutenhet inom sig, som kan tillkomma det mänskliga vetandet, ej tillhör detsamma såsom vetande om det eller det

---

[1] För den, som i tid och otid vädrar metafysik, må påpekas, att näst föregående nots afslutning också här äger sin tillämpning. Och den, som i KANT ser metafysikens baneman, kan ju erinra sig, att denne använder »intuitus originarius», den intellektuella åskådningen, det intuitiva förståndet (kongruent med »intellectus archetypus») som ett gränsbegrepp och det äfven i sammanhang där sagda begrepps objektivitet ej undersökes, d. v. s. utanför granskningen af den teologiska idén.

särskilda föremålet utan blott såsom vetandet om allt vetbart, såsom det mänskliga vetandets totalitet eller inbegreppet af allt mänskligt vetande[1].

Är nu icke detta resultat i själfva verket bekräftelsen på att vetenskapen ej borde definieras såsom systematiskt vetande? Vi ha ju funnit, dels att absolut systematiskhet ej tillkommer mänskligt vetande, dels att den relativa systematiskhet, som mest skulle närma sig den absoluta, endast kan tilläggas det mänskliga vetandets inbegrepp. Men vetenskaperna framträda såsom många från hvarandra mer eller mindre skilda, och den systematiskhet, som bäst motsvarar systematiskhetens begrepp, kan då icke uppenbarligen tillerkännas de särskilda vetenskaperna och sålunda ej heller få ingå i vetenskapens definition.

En sådan slutsats vore emellertid alldeles förhastad. Får man tillerkänna det mänskliga vetandets inbegrepp den högsta för oss möjliga systematiskhet, så framspringa häraf ock viktiga följder med afseende på hvad som faller *inom* detta hela[2]. Därest ej vetandet om det eller det bestämda kunskapsföremålet har all möjlig fullständighet, som är med dess karakter af vetande förenligt, lider det totala mänskliga vetandets systematiskhet verkligt afbräck med hänsyn till sin fullständighet. Icke heller skulle det motsvara den ordning, som är oskiljaktig från systematiskhetens begrepp i afseende på dess slutenhet inom sig, om de särskilda kunskaperna beträffande olika föremål vore så att säga kastade huller om buller; utan sluta sig inom det mänskliga vetandets inbegrepp de olika kunskaperna tillsammans efter sin samhörighet i fråga om föremål samt i den ordning, som de utan motsägelse kunna tilläggas detta, och som fordras enligt sammanhanget af grund och följd dem emellan, då vid föremålets uppfattning ett ej låter sig begripa utan ett

---

[1] Obehöflig torde den anmärkningen vara, att detta inbegrepp, denna totalitet ej behöfver fattas mer eller mindre positivistiskt som aggregat, utan att organisationens synpunkt kan tänkas' lagd därå — i själfva verket är aggregatsynpunkten nekad genom den systematiskhetens synpunkt, ur hvilken tanken på inbegreppet af allt mänskligt vetande här framsprungit.

[2] Att detta hela i sin egentlighet fattadt ej är ett gifvet utan ett ideellt helt, beröfvar ej resonnemanget dess nerv. Jfr i det omedelbart följande om vetenskapens fulländning.

annat och då genom detta. Så till vida är nu inlysande, att det helas systematiskhet fordrar sina delsfärers systematiskhet, och att man följaktligen i vetenskapens karakter af system ej får inlägga mer än den möjligaste fullständighet med hänsyn till föremålets uppfattande i vetandets form och på samma gång den slutenhet inom sig, hvilken följer å ena sidan genom föremålets bestämdhet att vara just detta föremål och å andra sidan af att den fullständigaste möjliga uppfattningen af föremålet skall äga vetandets karakter.

Icke heller rubbas detta förhållande af att systematiskheten — tydligast från fullständighetens synpunkt — uppnås först i och med vetenskapens fulländning: först hos vetenskapen såsom ett färdigt helt kan man påträffa all den fullständighet, som är möjlig för densamma, och därmed motsvarande slutenhet inom sig. Men ett färdigt afslutadt helt är ännu ingen mänsklig vetenskap. Således är den icke heller systematisk, vore man frestad att tänka. Häri skulle dock ligga blott en half sanning. Bristen på systematiskhet svarar noga mot vetenskapens egen ofärdighet. Någon annan fullständighet och slutenhet inom sig, än som på ett visst utvecklingsstadium är möjlig, kan icke fordras af det stadiet, men endast i mån af sagda egenskapers och därmed systematiskhetens förverkligande är där ock vetenskap till finnandes. Att den ofulländade vetenskapens systematiskhet själf skall vara ofulländad, ligger i sakens natur och vederlägger icke vår definition.

In summa: vetenskapen är systematisk jämt upp så långt den är vetenskap. Men blir ett vetande om något kunskapsföremål systematiskt, kan heller ingen bestämning uppvisas, hvarigenom detta vetande längre skulle skilja sig från vetenskapen. Häri befogenheten af vår definition: vetenskap = systematiskt vetande. Och all erfarenhet bekräftar detta, då nämligen ingen kan sägas vetenskapligt verksam utan att hans gärning låter inordna sig under det stora samarbete, som åsyftar vetenskapens förverkligande såsom ett inom sig slutet och möjligast fullständigt helt af vetande om något visst kunskapsföremål. Hvad som gör, att man kallar den ene vetenskapsmannen systematiker och frånkänner den andre egentlig anläggning för systematik, är helt enkelt, att anlagens och ar-

betets fördelning låter den ene uträtta ett, den andre ett annat af hvad som dock först tillsammans kan allsidigt förverkliga det i vetenskapens natur liggande. Den, som genom sin forskning tillhandahåller vetenskapen en myckenhet osystematiseradt vetande, han framskaffar de oumbärliga och delvis genom honom formade materialierna för vetenskapens tempel, men äretiteln vetenskapsman eller arbetare i vetenskapens tjänst har han dock vunnit endast, för så vidt dessa materialier verkligen låta sig sammanfoga till helgedomen. Öfverlämnar han nämda uppgift åt andra, har han så till vida dem att tacka för att också han får kallas vetenskapsman — något dylikt vore ej möjligt eller rimligt utan arbetets organisation. Men en organisation, som icke innerst framspringer ur det helas synpunkt och behof, är strängt taget ej blott ett oting utan rent af motsägelse. Endast genom templet såsom ett åtminstone idealiter möjligt helt kan man tala om vare sig tempelbyggmästare eller tempelarbetare. Detta gäller, hur skönt och härligt den enskildes verk må vara — låt honom ha mejslat själfva gudabilden till tempelcellan eller de stoltaste smyckande friser. Och väl veta vi, hvad omgifningarna betyda för ett konstverk. Gudabilden i cellan och templet som arkitektoniskt helt ställa oeftergifliga ömsesidiga kraf på hvarandra, alla likvisst mer eller mindre ett uttryck för delens underinordnande under det hela. Hvarje detalj, som stöter totalverkan, är i samma grad en ofullkomlighet Likaså måste i den formning, som vetenskapens arbetare skänkt materialierna, ligga den relativa systematiskhet, hvarigenom dessa låta sig infoga i vetenskapens system. Allt tal om vetenskapens närvarande behof, om luckor, som borde fyllas, o. s. v. är häraf en bekräftelse, ty det framspringer ur det helas synpunkt, låt vara att detta hela under utvecklingens förlopp närmast är ett ideellt helt, ett till möjligheten och anlaget gifvet, som skall förverkligas genom dess ämnessvenners arbete.

Vi måste sålunda utan afprutning i systematiskheten och anläggningen till sådan se det, som höjer vetandet till vetenskap, och ytterst något af tänkandets egen logiska natur påkalladt, enär ju tänkandet fordrar, att alla kunskaper om samma föremål skola vara sins emellan motsägelselösa, och nödvändigt

förbinder dem ur grundens och följdens synpunkt. Vetandet såsom tänkandets kunskap tenderar af sig själft eller inifrån till systematisk sammanslutning och därmed till vetenskap. Huru då förklara, att man i systematiserandet velat se en fara för vetenskapen? Den gåtan är lätt löst: förtidig sammanslutning till ett helt, när ännu väsentliga faktorer saknas, och innan materialets logiskt scientifika eller strängt vetenskapliga behandling fyllt sitt mått, kan visserligen blifva en hotande fara för vetenskapen i samma mån den vill gälla för vetenskapen själf, för den färdiga vetenskapen och sålunda innehållets luckor och formens bristfällighet förbises eller döljas. Men detta innebär ej på minsta vis, att icke vetenskapen till sitt begrepp vore system. Alla sådana brister äro tvärtom brister just ur den stränga systematiskhetens egen synpunkt: dolda eller förbisedda luckor göra fullständigheten afbräck, och innan materialets logiskt scientifika behandling är afslutad, har detta tydligen ej sådan form, som fordras för kunskapens motsägelselösa sammangående till ett inom sig slutet helt, där allt har sin bestämdhet i och genom sitt förhållande till allt annat inom samma hela fallande. Det sagda upphäfver för öfrigt ingalunda, att det under vetenskapens utveckling tidvis mer än eljest kan vara ett behof att företrädesvis arbeta på systematiserande af redan vunna resultat. Utan försök till systematisk sammanslutning kommer man icke till verklig öfverblick af det hela och dess ytterligare behof. Det är emellertid så långt ifrån att dylika försök nödvändigt skulle sätta den ofärdiga vetenskapen i den färdigas ställe eller vara förtidig systembildning, att tvärtom härvid kommer bäst i dagen, hvar luckor ännu föreligga, och hvilken deras omfattning är, äfvensom hvad brister fortfarande låda vid materialets form ur den strängt vetenskapliga synpunkten. Men visserligen förutsätter detta full ärlighet i arbetet, och att man efter bästa förmåga obarmhärtigt går till rätta med självbedrägeriets illusion, som lätt förespeglar fixa och definitiva resultater, där ännu kanske blott är fråga om begynnelser hur lofvande som helst.

II.

Det hittills vunna resultatet af vår framställning utgjorde begreppet vetenskap. Att fastslå detta blef nödvändigt, emedan psykologien enligt den allmänna uppfattningen är en vetenskap och dessutom själf vill gälla för sådan. Ej heller kan nämda behof förringas af tvifvel och invändningar, hvilka från olika håll framkastats mot att psykologien också kunde så vara.

Vår utredning af vetenskapens begrepp följde det tankesammanhang, som ligger i att all vetenskap är vetande, allt vetande kunskap, all kunskap förnimmelse. Skulle man än mot mångas bestridande få tala om omedvetna förnimmelser, måste dock kunskapen tillhöra de medvetna förnimmelsernas klass och närmare bestämmas som medveten förnimmelse af något verkligt, detta så fattadt i förnimmelsen, att densamma ock motsvarar verkligheten. Från den blott faktiska kunskapen utskilde vi sedan vetandet såsom en allmängiltig och nödvändig kunskap, d. v. s. såsom en genom tänkande betraktelse af det verkliga gifven insikt äfven i de grunder, hvilka bestämma detta så, att det ej kan vara annorlunda, än det är, en insikt, som då ock måste gälla för hvarje af tankelagarna normeradt förnimmande, blott föremålet är samma och fattas i sina bestämmande grunder. Och sist befanns det, att genom sammanslutning af allt möjligt vetande om något föremål på ett af tankelagarna bestämdt sätt vetenskapen uppstod såsom det systematiska vetandet, hvarvid i systematiskheten ej låg annat än sagda vetandes möjligaste fullständighet och den slutenhet inom sig, som följer å ena sidan af föremålet, å andra sidan af det logiska sammanhanget mellan de olika tankebestämda kunskaperna om detta. Oss åligger härefter närmast

att lämna några antydningar om vetenskapens allmänna anledning, behof och intresse dock med särskild tillämpning på psykologien.

Det är en gammal tanke, att nöden är uppfinningarnas moder. Rätt tolkad innebär ock denna sats en för alla tider gällande sanning. Äfven vetenskapens uppkomst måste framspringa af verkliga behof, af effektiva anledningar, af vitala intressen. Vetenskapen får icke vara någon kulturens lyx- och drifhusplanta, om den skall befinnas existensduglig, den måste verkligen vara af nöden för människan och hennes lifsuppgifters fyllande. Men det är otvifvelaktigt ett tecken på låg kulturutveckling, när endast medlen till en yttre nöds afhjälpande få gälla för det, som är af nöden, och man i mat, dryck, kläder, sömn, ljus, bostad och mera sådant ser människans enda verkliga behof. Efter all sannolikhet ha dylika yttre behof varit åtminstone bidragande anledning till en del vetenskapers uppkomst och vidare förkofran. Med behofvet att värna sig mot sjukdom sammanhänger otvifvelaktigt läkekonstens upprinnelse om än mer som empirisk teknik än som vetenskap, och i samma behof har den alltfort säkraste garantien för sin tillvaro. Astronomiens anor hänvisa nästan gifvet på försöken till noggrannare tidsbestämning, och geometri behöfde måhända först ägoskiftaren eller landtmätaren. Härmed må vara huru som helst; att i våra dagar *naturvetenskaperna* gynnas så ojämförligt med ekonomiskt understöd, beror ingalunda blott på deras egna större behof härvidlag utan högst väsentligt på deras förmåga till återtjänst i samma afseende, d. v. s. på mänsklighetens yttre behof. Sådana ha för visso dock hvarken gifvit *psykologien* lifvet eller hållit den vid lif. Ensamt äro de för öfrigt ur stånd att förklara någon enda vetenskaps tillkomst. Funnes ej själfva anlaget till vetenskap slumrande i människonaturen, kunde de yttre behofven ej ens tjäna som väckelser, och utan detta anlags egen tendens till verksamhet, hvarmed följer behof af verksamhet, skulle aldrig motsägelsen och tillfälligheten fattas som sådana, d. v. s. öfver hufvud vara fattbara och följaktligen än mindre drifva till försök att undgå dem — till vetenskapliga bemödanden. Att motsägelsen och tillfälligheten i några fall träffar, hvad som direkt vädjar till

självuppehållelsedriften, må utöfva en förstärkande inflytelse — mer ligger icke däri. Men ifrågavarande behof, hvartill självfva de yttre behofven måste anknyta, om vetenskap skall uppstå, är af annat slag än dessa, är ett inre behof.

Utvecklingens lag är nu den att till en början alstra det lägre för att sedan på detsamma bygga det högre. Först med de lägre behofvens tillgodoseende inom vissa rimliga gränser uppstå högre behof och möjligheten att tillmöteskomma dessa. Som högre framstå människans inre behof, låt vara att äfven vid dem ett slags rangordning kan ifrågakomma. Och här först är psykologiens upphof att spåra, när nämligen vårt inre lifs behof vunnit den vikt, att de framträda som behof för sig och ej längre smyga sig till de yttre behofven såsom dessas lätt förbisedda följeslagare. Bland de inre behof, med hvilka uppkomsten af vetenskap sammanhänger, är det emellertid ett — för öfrigt redan antydt — som framför alla andra måste betonas, och det är behofvet af vetenskapen som vetenskap oafsedt allt, hvartill den kan tjäna som medel — i självfva verket det enda för vetenskapens uppkomst tankenödvändigt och direkt oumbärliga behofvet och oumbärligt, emedan det är ett uttryck för människans anlag till vetenskap. När människan skönjer vissa motsägelser och tillfälligheter i sin uppfattning af särskilda föremål eller det gifna öfver hufvud samt känner motsägelsen och tillfälligheten redan som sådan otillfredsställande, uppstår i frö behofvet af vetenskapen som vetenskap eller det rent teoretiska behofvet. Häri ligger nämligen behofvet af motsägelselös eller samstämmig och tillika nödvändig kunskap, som då också ovillkorligen blir allmängiltig, d. v. s. behofvet af vetande. Men har vetandet värde just härigenom eller såsom vetande, kan behofvet däraf ej vara tillfredsställdt genom något blott partiellt vetande. Härmed vidgar sig af sig självft nämda behof till ett behof af fullständighet och följaktligen af systematiskhet i vetandet, sålunda till ett behof af vetenskap — af vetenskap för vetenskapens egen skull. Enligt detta är all sådan självändamål, d. v. s. ett det starkaste intresse, ett lifsintresse för människan, så snart hennes allmänna kulturståndpunkt nått en tillräckligt hög nivå — ett lifsintresse, ty just ett intresse för hennes högre lif. Med

samma bortfaller i självfva verket hvarje grund att ängsligt se sig om efter hvad som kan tillvinna vetenskapen ynnest och gunst. Men äfven om det vetenskapliga intresset så till vida är sig själf nog och psykologien följaktligen ej mer än andra vetenskaper behöfver tillgripa ett utilistiskt självförsvar, uteslutes icke, att vetenskapen äfven kan och bör tjäna andra intressen än sina egna omedelbara — likvisst utan dessas tillbakasättande. Häri te sig då lika många förstärkande ytterligare anledningar till vetenskapens uppskattning, och dessa kunna mer än en gång, temporärt åtminstone, tilldraga sig större uppmärksamhet än det direkta behofvet af vetenskapen som sådan. Dylik betydelse ägde ju för vissa vetenskapers uppkomst de yttre behofven. Om psykologien åter gäller mer än om de flesta vetenskaper, att ej blott självfva anlaget till vetenskaplig uppfattning i den riktningen verkar ett motsvarande nödvändigt inre behof af densamma utan äfven de förstärkande anledningarna alldeles öfvervägande äga likartad inre karakter. Att psykologien tillika kan tjäna de yttre behofven, om än närmast på ett slags omvägar genom det inre, är härmed naturligtvis oförnekadt. Men där så sker, måste de inre behofven redan i det stora hela ha vuxit fram till betydelse för sig, låt vara att de enligt sin sammanflätning med våra yttre behof kunna exploateras för dessa. Så t. ex. — och häri behöfver ju ej ligga någonting orätt, tvärtom — i strax nedan berörda fall, därest själasörjarens, domarens, lärarens med fleres duglighet i sitt kall tänkes föranleda en i yttre afseende bättre ställning och denna duglighet i sin mån skulle bero på psykologisk insikt.

En hastig blick på de intressen, som psykologien tillgodoser, skall med afseende på nu uppkastade spörsmål vara lärorik nog. För själasörjaren ej mindre än psykiatern måste det vara af vikt eller rättare oumbärligt att noggrant känna de psykiska förlopp, som karakterisera själens hälsa ej mindre än dess sjukliga tillstånd. Och skall i staten rättvis dom kunna skipas, särdeles i kriminella mål, måste domaren äga förstånd ej blott för de instämda vittnenas och därmed förebragt bevisnings större eller mindre tillförlitlighet, sammanhängande med en mångfald psykiska faktorer, utan

ock speciellt för motivernas olika valör och ställning till viljan, hvarvid den normala juridiskt oförvitliga viljans typ lägges till grund för all jämförelse. Tänka vi åter på undervisningens svåra konst, måste denna ovillkorligen bygga på något slags insikt i själslifvets lagar, och då undervisningen vidgas till uppfostran, gäller sak samma. Uppfostran afser att bilda harmoniska fullvärdiga personligheter och måste därför i allra väsentligaste mån gripa och begripa personlighetens olika sidor i deras olika betydelse; men hur detta skall kunna ske utan kunskap om själslifvets natur och lagar, är rent ofattligt. Och politikern, som har att arbeta för statens förnuftiga ändamål, för rättssamhällets realisation, kan utan människokännedom ej finna de passande organen till detta höga syftes vinnande. Men människokännedom, hvad är det annat än alldeles öfvervägande en insikt i själslifvets lagar, olika förlopp och karakteristiska typer? Öfverallt där människokännedom kräfves — och hvem kan helt undvara sådan? — där fordras sålunda något af psykologi.

Nu är visserligen sant, att icke alla dessa behof i samma grad direkt påkalla en strängt vetenskaplig psykologi, utan är för de flesta nyss berörda fall ett slags intuitiv kännedom af det mänskliga själslifvets art tillfyllestgörande. Men hur ofta är icke denna ovetenskapliga psykologi, om jag så får kalla den, behäftad med brister? Man kan tryggt säga, att den ständigt så är, och i alla dylika brister — saknad af fullständighet, precision, allmän öfverblick, säkerhet — ligga lika så många driffjädrar till en vetenskaplig psykologi. Fordras ej denna ovillkorligen i det eller det enskilda fallet, fordras den icke dess mindre af vår mänskliga kultur såsom ett helt. Men dessutom kan det omöjligen ens för den, som icke direkt behöfver en vetenskaplig psykologi, vara likgiltigt, huruvida hans småningom förvärfvade intuitiva kunskap om själslifvet vunnits under påverkan eller ej af psykologisk vetenskap. Det vore mer än underligt, därest denna annars är hvad den kan och bör vara, om icke sådan påverkan skulle skänka vissa korrektiver mot misstag samt både större och säkrare vyer än eljest.

Att emellertid kulturen som ett helt ej kan undvara psykologiens vetenskap, framträder måhända tydligast, när man tager i öfvervägande dennas betydelse för andra vetenskaper.

Alla vetenskaper arbeta ju med själslifvets data. Alla förverkligas de genom tänkandet om ock under dettas samarbete med andra psykiska faktorer, åskådning, minne, fantasi o. s. v. Men låt vara att detta samarbete är nödvändigt, det har ock sina faror, så snart ej tänkandet vaket behärskar och leder de andra faktorernas verksamhet. Härförutan blifva dessa lätteligen lika många felkällor. Det förutsättes då framför allt, att tänkandet känner ej blott sig själf och sin egen natur utan ock sina medarbetare. Mången gång — ja, kanske i de flesta fall reder sig den vetenskapligt verksamme med ofvan berörda intuitiva uppfattning af själslifvet, som för öfrigt är omistlig äfven för psykologen. Men i invecklade fall står man hjälplös utan den vetenskapliga psykologiens mellankomst. Åberopas nu proportionen af dessa fall — hvarom för resten ingen statistik existerar — i afsikt att därmed reducera psykologiens betydelse eller rent af gifva den stämpeln »obehöflig», så är slik bevisning lika fullödig, som om man af proportionen mellan brott och laglydiga handlingar ville sluta till domare- eller öfver hufvud statsmaktens värde och »til syvende og sist» kanske funne äfven dessa obehöfliga. Väl följer med den moderna vetenskapens induktiva tendenser eller bemödande att taga sin utgångspunkt i de många enskilda fallen för att därur vinna det allmänna en viss riktning åt att taxera fall efter deras talrikhet, men befogenhet har detta närmast, om fallens talrikhet är oumbärlig för att bestyrka ett visst förhållandes verkliga och säkra förekomst. Står densamma fast på andra grunder om än blott genom ett enda fall, är detta så vida för sig likvärdigt de många. En vetenskaps behof af det ena eller andra sammanfaller alltså för ingen del med talrikheten af motsvarande fall. Om psykologiens värde för andra vetenskaper låter sig heller ingalunda uppskatta efter antalet fall, där dessa finna för godt att tillkalla hennes hjälp, om hvars behöflighet deras egen obekantskap med henne mången gång lämnar i okunnighet.

Är det nu förnämligast psykologiens ställning i vetenskapernas syskonring, hvaraf framgår, hur behöflig psykologien är som vetenskap — bortsedt från det intresse, hvilket tillkommer alla vetenskaper och hvarje särskild såsom självändamål — svarar häremot, att psykologiens historiska uppkomst närmast binder sig

vid de första stora filosofiska systembildningarne, PLATONS och ARISTOTELES': I den västerländska kulturen var, såsom allmänt medgifves, grekernas filosofi framsprungen af ett rent teoretiskt intresse, utan skönjbar anknytning till motiverande yttre behof och utan någon i begynnelsen fattlig s. k. praktisk tillämplighet. Men i filosofiens outplånliga karakter af en all annan vetenskaplig kunskap berörande principvetenskap ligger innerst uppgiften att skärskåda alla vetenskapers inbördes färhållande och betydelse för hvarandra. Då nu grekernas filosofi hos PLATON och ARISTOTELES vidgar sig till verklig universalitet med uppställande af filosofiens alla hufvudproblem, inses nödvändigheten af en vetenskaplig utredning om själen och dess väsen — detta är psykologiens födslostund. Med filosofiens vidare öden hafva se'n dess psykologiens varit sammanvuxna, och först innevarande århundrade har det varit förbehållet att söka slita ett så intimt samband. I hvad mån och med hvad framgång sådant kunnat ske, därom kommer det sakernas naturliga sammanhang, som i det följande mer än en gång lyser fram, att tillerkännas afgörande ordet.

Vi ha tills nu egentligen blott orienterat oss med afseende på begreppet vetenskap. Härtill hörde att taga kännedom äfven om vetenskapens allmänna anledning, behof och intresse. I utförandet exemplifierades detta närmast med hänsyn till den psykologiska vetenskapen själf och förutsatte så vida någon uppfattning af dess föremål, ty i det ligger ju, hvad som omedelbart påkallar att utskilja psykologien såsom en vetenskap för sig vid sidan af de andra. Men vi ha icke vädjat till någon närmare kännedom af föremålet, än som kunde anses samstämmigt följa ur de från skilda håll gifna olika definitioner på psykologi, hvilka vår första föreläsning inledningsvis omnämde. Härmed är emellertid sagda föremål ingalunda tillräckligt bestämdt utan blott så att säga betecknadt, och det gäller då att komma från tecknet till själfva saken.

Om psykologien såväl som all annan vetenskap gäller, att den på något sätt måste hämta sitt föremål ur erfarenheten eller med utgångspunkt i denna har att uppvisa sitt s. k. objekt och de synpunkter, hvarifrån detsamma påkallar förklaring. Men redan uttrycket föremål eller objekt kan gifva anledning

till missuppfattning i fråga om en eljest så berättigad fordran. Och häremot måste vi på förhand värja oss, emedan eljest fara är, att ifrågavarande kraf komme att innebära omöjligheten af sin egen uppfyllelse — åtminstone i ett eller annat fall, t. ex. beträffande psykologien. Hvad *föremål* vill säga i dagligt tal, står emellertid lefvande för en hvar, och härtill kunna vi alltså lämpligen anknyta. Föremålen befinnas där närmast och egentligast vara detsamma som kroppar, utsträckta rumfyllande verkligheter, afgränsade mot andra sådana men tillika tänkta i bestämd relation till någon uppfattande eller handlande, för hvilken de äro föremål. Samma innebörd har ordet objekt, som enligt sin härledning närmast skulle betyda det som är kastadt eller slungadt mot någon, hvari naturligen ligger dels det kastades eller slungades kroppslighet, dels en viss detsammas relation till ifrågavarande någon. Liksom föremålet eller objektet är afgränsadt mot andra dylika, är det afgränsadt också mot den någon, hvars föremål eller objekt det säges vara. Så till vida blir denne någon äfvenledes fattad som en kropp men icke blott som kropp, utan till hans kropp tänkes höra en viss förmåga att genom den egna kroppen och dess organer uppfatta och påverka de kroppar, som äro hans föremål.

De kroppar, i förhållande till hvilka andra sådana usprungligen fattas som föremål, äro följaktligen blott de besjälade, hvarmed jag här endast förstår dem, som man på grund af vissa det må nu vara rätt eller orätt tolkade erfarenhetsdata tillägger en själ. En sådan kropp är den i erfarenheten gifna människan, och som besjälade fatta de allra fleste äfven djuren. Enligt andra, t. ex. den nyare filosofiens fader CARTESIUS, skulle man dock rättare i djuren allenast se ett slags ytterst konstfulla af Gud skapade eller under naturens alstring producerade maskiner, som blott genom vissa yttre likheter med människan i hennes göranden och låtanden fattas i analogi med henne och på den grund falskeligen tillerkännas en själ. I självfva verket, menar man då, borde djuren ej mer tillerkännas själ, än man tillerkänner en automat, en konstrik mannekäng, som genom sitt maskineri utför allehanda rörelser och kanske tack vare något slags fonografisk inrättning rent af talar, sjunger, gråter och skrattar. Visserligen har en dylik förklaring föga sanno-

likhet. Det vore ett mer än underbart maskineri, som läte en hund inför sin herre eller medlemmarne af hans familj utföra alla de rörelser, i hvilka man brukar se tecken af tillgifvenhet, men som kanske ock tvingar hunden att uppträda ytterst reserveradt mot andra människor; som läte honom utvärtes skämmas, när han varit hvad man kallar olydig sin herres befallning, och som, när hans herre dött, kan förespegla sorg, smärta, förtviflan ända därhän, att hunden icke mera tager mat till sig och kanske ej ens lämnar sin herres graf. Kan här det s. k. själiska bortförklaras, ligger det frestande nära att söka tillämpa samma vy på människan själf, »l'homme machine», hvarmed allt i naturen blefve själlöst, »entgeistigt». Och dock förbiser en sådan total bortförklaring af de psykiska — sig själf: förklaringen är ju ett annat än det, som skall förklaras, maskinen. Den cartesiska bortförklaringen af djurens själ kunde icke heller utföras annorlunda än just genom fastslående af det psykiska hos människan: emedan hos oss själfva känslor, viljeyttringar o. s. v. förenas med yttre rörelser, åtbörder, mimik, inlägga vi — menar CARTESIUS — ett sådant inre äfven hos djuren, när deras uppträdande företer likhet med det yttre, som hos oss är expressivt för själens inre tillstånd. Låt vara att jag då ur liknande synpunkter egentligen måste starkt ifrågasätta, huruvida en annans mänskliga kropp genom rörelser af något slag kan ådagalägga tillvaron af ett med den kroppen förenadt själiskt lif; om tillvaron af det psykiska hos mig själf kan intet tvifvel råda[1]. Här är den fasta gränsen mot all bortförklaring af det

[1] Hvad här berörts, kan genom felaktig tolkning och utvidgning leda till den s. k. *solipsismen*, hvarom längre fram. I en nyligen utgifven studie *The Parallel Relation Between the Soul and the Body* kommer KR. B.-R. AARS att under karakteristik af den mindre strikta *parallellteoriens* olika former beröra en punkt, där den af dessa mest materialistiskt färgade skulle kunna resultera i att man som psykiskt erkände blott sitt eget omedelbart gifna själslif. Verkligheten bestode då af två paralleller: »the one is myself, the other is the outside world». Ståndpunkten i fråga benämner han »psychical solipsism» eller »solipsistic parallelism». Mot den förra termen skulle vi dock vilja erinra, att den nog riktigast borde reserveras för en vida radikalare form af åskådning, den som vi längre fram kallat solipsism utan alla attribut. Genom attributet »psykisk» skulle då betecknas arten af den enda erkända verkligheten; men äfven nämda attribut vore obehöfligt, emedan väl ingen annan

psykiska. Men det finnes en motsatt extrem till här berörda *mekanistiska* tendens, och denna extrem är den *animistiska*, som mest utpräglad förekommer i folkens barndom och innebär, att man bakom alla verkningar tror sig spåra ett själiskt, en »anima», hvarmed i själfva verket allt kroppsligt blefve besjäladt. Det besjälade fattas emellertid naturligt nog efter analogien af det mig omedelbart bekanta besjälade, mig själf, och härur framspringer den motsvarande tendensen att personifiera allt. Enligt den fornnordiska mytologien är det Tor, som under sin strid med jättarna eller andra ondskans makter slungar åskviggen, för hellenerna är det olympiern Zeus. Och när »stormande häfver sig hafvets bröst», röjer sig häri en gudoms affekt, liksom man i dess solbelysta böljeglitter kan se okeanidernas lek. I den porlande källan hör man rösten af en najad, och i trädets sus talar dryaden. Ja, jorden själf skälfver och bäfvar, så ofta Loke vrider sig under ettergiftets kval, eller när Poseidon rister sin fruktansvärda treudd.

Mellan här antydda gränser måste nu, om det öfver hufvud skall vara tal om föremål, ett psykiskt erkännas i tillvaron, likgiltigt för vår närmaste fråga i hvad omfattning. Bortförklaras det själiska möjligast, blir det genom ett tyst låt vara bildligt öfverförande af det själiskas synpunkt, som det ena själlösa föremålet kan sägas vara föremål för det andras verksamhet, de döda kropparne på jordens yta, den fallande meteoriten, den kring jorden kretsande månen *föremål* för vår egen planets attraktion, liksom hela vårt planetsystem för solens, den ena atomen för den andras och denna i sin ordning för den förstas, såsom ju all attraktion ytterst och egentligen är ömsesidig[1]. Allt dylikt tal hänvisar på en skillnad mellan utgångs-

åskådning genomför det solipsistiska så oinskränkt och konsekvent. Vill man åter pruta af på stringensen i begreppet solipsism för att med *ett* genus beteckna det likartade hos åskådningar, som i en eller annan riktning närma sig denna radikalaste ståndpunkt, då föranleder åtminstone termen »solipsistic parallelism» ingen misstydning, hvaremot en sådan lätt kunde provoceras genom termen »psychical solipsism», om dessa både skulle beteckna ett och samma.

[1] Det saknar ej sitt intresse att i förevarande sammanhang erinra om den uppfattning hos t. ex. HÆCKEL och v. NÄGELI, enligt hvilken atomerna besjälas — utan detta skulle den ena atomen ej »känna af» en förändring i

och slutpunkt eller riktningspunkter, hvilken endast kan vara gifven för ett medvetande, som jämför. Och ett dylikt öfverförande af det psykiskas synpunkt blir så mycket lättare doldt eller förbisedt, som det under mer eller mindre animistisk påverkan utbildade språket ju äfven måste tjäna som uttrycksmedel för tankeströmningar af rent motsatt skaplynne. Om animismen, som besjälar hela naturen, tum för tum måst vika tillbaka och åtminstone i sin ursprungliga naiva form definitivt vederlagts af den moderna naturvetenskapen med dess öfvervägande rent mekaniska vyer, vänjer man sig lätt att taga det animistiskt färgade uttrycket som alldeles menlöst. Verbet »gå» t. ex. uttrycker en handling, som ursprungligen närmast blifvit tillagd de efter vanlig erfarenhetsuppfattning lefvande och besjälade varelserna, människor och djur, men som enligt animistisk åskådning då ock blir träffande att tillämpa på solguden, solen, hvilken därför går upp och ned. Och sådant språkbruk tvekar ej den moderna astronomien att behålla, fastän ytterligare en olägenhet häftar därvid, då gåendet i detta fall ej längre ens blir solens utan tvärtom jordens genom dennas rotation kring sin egen axel under samtidig rörelse på en bana rundt om solen. Astronomien fruktar ej, att uttrycket »gå» i sin användning på himlakropparna kunde återföra till antikens och medeltidens animism, som för öfrigt ingalunda blott framträdde i folkreligionen och dess mytbildning utan ock på få undantag när inom den tidens vetenskap — jag erinrar blott om PLATON och ARISTOTELES[1]. Och animism har man än mindre anledning att spåra, om det i ett matematiskt bevis heter, att en linie går från punkten A till punkten B. Det språkliga uttryckets symbolism är i dylika fall så afslipad och bleknad, att ingen bitanke fäster sig därvid. Men just därför blir man ock en eller annan gång lockad att tro saken fri från något, som i själfva verket häftar vid saken och ej blott vid det språkliga uttrycket.

---

sin relation till en annan; det attraktiva eller repulsiva i atomernas inbördes förhållande blir ett uttryck för hos dem inneboende »böjelse», »drift» i positiv eller negativ riktning o. s. v.

[1] Den vidskepliga animism, som under medeltiden och ännu under renässansen knyter sig till antagandet af en hel del *qualitates occultæ*, är ju också allbekant.

Häri egentligen ligger måhända den psykologiska förklaringsgrunden till att orimligheten ej genast upptäckes af de icke alldeles så sällsynta fall vid den moderna tidens vetenskapliga sträfvanden, där man fullt bona fide trott sig kunna umbära hvarje hänsyn till det själiska och detta ej blott vid förklaringen af den s. k. yttre naturens föremål utan stundom ock under bemödandet till universell världsförklaring. Gent emot dylika omedvetna förfalskningar af sakförhållandet slå vi från början fast, att allt tal om föremål är meningslöst utan hänförande till något psykiskt, om också blott mitt individuella förnimmande eller däraf bestämda viljande. Men detta upphäfver icke, att ordet föremål ursprungligen betecknar kroppsliga föremål, ehuru visserligen såsom gifna i relation till någon besjälad kropp. Har man rätt att tala om andra föremål än kroppsliga, måste detta dock tillhöra ett senare utvecklingsskede, och kroppsliga föremål är det under alla omständigheter, som först tilldraga sig människans uppmärksamhet och först väcka hennes behof af förklaring, ett behof, hvarur vid stigande utveckling vetenskaper kunna framgå, men då naturligtvis vetenskaper om yttre föremål, vare sig vissa grupper af sådana eller deras totala inbegrepp.

Detta må vara hur obestridligt som helst, lika visst är i alla händelser, att sedan ett dylikt förklaringsbehof en gång framträdt det ej stannar härvid. Människan kan ej undgå att förr eller senare lägga märke till självfva sin uppfattning af föremålen. Redan behofvet af förklaring nödvändiggör detta; däri ligger nämligen motsatsen mellan en närvarande uppfattning, som icke tillfredsställer, och en tillfredsställande uppfattning, som ännu ej är närvarande men åstundad. Än starkare tvingar sig det inre på människans uppmärksamhet genom motsatsen mellan det yttre verkliga, som hon icke vill, och det hon vill med afseende på det yttre, men som ännu ej är verkligt i eller hos detta. Och upptäcker människan sålunda hos sig själf ett inre själiskt, låt vara, som det synes, förenadt med hennes kroppsliga tillvaro, kan hon ej undgå att tillägga andra kroppar liknande hennes egen ett inre lif med förnimmelser och viljande. Endast därigenom tycker hon sig kunna förklara åtskilligt i fråga om dessa kroppar, som utifrån likna hennes egen. När

hungern t. ex. drifver människan att spana efter föda och hon påträffar något föremål af liknande art till hvad som förr tillfredsställt hennes behof i den vägen, är det genom griprörelser hon söker tillägna sig föremålet. Om nu en annan kropp lik hennes egen ungefär samtidigt med henne eller åtminstone så, att hon har minne af sitt eget tidigare tillvägagående, företager liknande griprörelser mot samma eller något annat snarlikt föremål, tolkar och förklarar hon detta instinktivt genom att bakom rörelserna se ett motsvarande behof, en motsvarande vilja ledd af ungefär likartad uppfattning. Men finner hon sig föranlåten att utom sin egen antaga andra kroppar besjälade, framtvingas ock ett behof att lära känna detta inre hos de andra, att lära känna, hvad de tro sig veta, hvad de vilja, hvaröfver de som hon glädja sig eller sörja. Och i detta behof, som med utgångspunkt i det egna själslifvet vill tränga in i andras, är själfva begynnelsen gifven till vetenskapliga sträfvanden, hvilkas föremål ej är yttre, låt vara måhända aldrig så innerligt bundet vid något dylikt. Häri ligger därföre ock det, hvartill psykologien ovillkorligen har att anknyta. Men gör den så, är därmed äfven ett objekt för densamma uppvisadt i erfarenheten. Med samma måste emellertid ordet föremål eller objekt få annan betydelse än sin första, hvari låg bestämningen kroppslighet.

Åsyftade andra betydelse låter sig vinna genom en helt naturlig omkastning och därvid lika naturlig utvidgning af den första. Denna var: kropp i relation till ett psykiskt lifs förnimmande eller viljande låt vara genom förmedling af den kropp, hvartill sagda psykiska lif synes bundet. Relationen i fråga är då naturligtvis, att kroppen är föremål just för förnimmandet eller viljandet, att den förnimmande förnimmer, att den viljande vill kroppen i någon dess beskaffenhet. Föremål är så till vida det förnumna eller det man vill. Här inträder nu omkastningen och utvidgningen. Man kan nämligen, enligt hvad vi redan sett, förnimma och vilja något annat än det kroppsliga, exempelvis förnimma den närvarande uppfattningen af det kroppsliga såsom otillfredsställande och då vilja eller eftersträfva en tillfredsställande uppfattning i samma punkt. Äfven detta blir då föremål för förnimmandet och viljandet. M. a. o.: det förnumna eller det man vill är som sådant själft föremål, oafsedt om det

är kroppsligt eller ej. Förnummen eller förnimbar verklighet är *föremål* i *teoretisk* bemärkelse, ett närvarande eller ett blott sådant, att det kunde bli närvarande för förnimmandet. På samma sätt är en verklighet med hänsyn till den bestämdhet, som jag vill eller kan vilja i afseende på densamma, ett närvarande eller möjligt *föremål* i *praktisk* bemärkelse. *Psykologiens föremål* är tydligen att fatta i förstnämda teoretiska bemärkelse, men då det ju är fråga om föremålet för psykologien såsom vetenskap, får man här som vid andra vetenskaper ej stanna med det förnimbaras synpunkt utan tvingas att fortgå till det vetbaras. Ett föremål eller objekt har psykologien såsom vetenskap, om den inre verklighet, hvilken föreligger i det så kallade själslifvet, är vetbar. Kan någonting verkligen vetas om detta föremål, är psykologien i samma grad möjlig som vetenskap. Vårt sista svar på detta spörsmål tillkommer det ej dagens föreläsning att lämna. Så mycket må dock framhållas, att själslifvet hvarken hos mig själf eller andra äger den omedelbara fattlighet, som utesluter behofvet af förklaring; att det tvärtom i hög grad påkallar förklaring; vidare att förklaringsbehofvet ju aldrig känner sig definitivt tillfreds genom annan förklaring än den vetenskapliga. I afseende på det faktiskt gifna själslifvet är sålunda behofvet af dess vetenskapliga förklaring ett faktum. Men anknyter hvarje behof till ett naturligt anlag af samma riktning, synes detta i allmänhet trygga möjligheten af psykologien som vetenskap[1]. Ett anlag, som icke innebure möjligheten att förverkligas, torde vara den uppenbaraste orimlighet. Något helt annat är, att icke hvarje anlag faktiskt kommer till utveckling, när nämligen vissa yttre be-

---

[1] Som en intressant parallell kunna vi här påpeka den af PFLÜGER i hans *Teleologische Mechanik der lebendigen Natur* uppställda, enligt hans åsikt dittills obeaktade fundamentala teleologiska kausallag, så lydande: »Die Ursache jeden Bedürfnisses eines lebendigen Wesens ist zugleich die Ursache der Befriedigung des Bedürfnisses». Vi urgera uttrycket »parallell», emedan PFLÜGERS lag här hvarken anföres såsom bevisningsgrund eller dess öfverflyttande till ett nytt område från fysiologiens här blifvit afsedt. Men så alldeles ny finna vi ej denna teleologiska kausallag. Åtminstone erinrar den trots en formulering och utläggning, som afser att tillmöteskomma tidens mekanistiska tendenser, tydligt nog om vissa fordomtima tankar af den innebörd nämligen, att hvarje *potentia* innebär en *nisus agendi*, att ingen *nuda potentia* är till.

tingelser härför uteblifva. Och att sådana i viss mening yttre betingelser äro att tänka som förutsättning vid det vetenskapliga anlagets förverkligande till vetenskap — detta i fråga om psykologien såväl som hvarje annan vetenskap — kan näppeligen falla någon in att bestrida. Men här gäller spörsmålet icke heller psykologiens verklighet som vetenskap utan dess allmänna möjlighet.

De principiella svårigheter, man velat finna härvid, sammanhänga åtminstone i en punkt med någon oklarhet i fråga om hvad föremål eller objekt vill säga. Man fäster uppmärksamheten på den oöfvervinnerliga svårighet, som skall ligga däri, att föremålet är ett men den, för hvilken det är föremål, något annat. De två kunna icke sammangå, heter det, de äro enligt sitt eget begrepp skilda. Sammaledes med afseende på motsättningen mellan subjekt och objekt. Att subjektet skulle kunna vara sitt eget objekt, befinnes orimligt. Hvad är det nu, som här utgör eller betingar den förmenta omöjligheten? I själfva verket att det ännu sitter kvar en rest af betydelsen n:o 1 i fråga om ordet objekt eller föremål. Föremål var enligt denna betydelse en kropp i relation till någon annan kropp såsom besjälad. Men i de kroppsliga verkligheternas värld utesluter det ena det andra, den ena kroppen den andra. Äfven den besjälade kroppen kan vara föremål för det förnimmande, som är förenadt med just samma kropp, men detta upphäfver icke uteslutningsförhållandet, då ju den egna kroppen blir föremål endast genom de olika sinnesorganenens riktande därpå men det härvid fungerande sinnesorganet icke i samma förnimmelseakt är föremål: kroppens öfriga delar må kunna bli föremål för synorganet, men det seende ögat ser sig aldrig själf direkt och omedelbart. Sammaledes kan jag genom känseln fatta min kropps olika delar som föremål, men den kännande delen är därvid aldrig sitt eget föremål, om den ock samtidigt kan vara föremål i förhållande till en annan kännande del af kroppen. I analogi härmed skall det nu vara den s. k. själen omöjligt att blifva sitt eget föremål, såsom dock ske måste, om psykologiens vetenskap skall kunna realiseras. Det skall vara henne lika omöjligt, säges det understundom, som det är omöjligt att se sig bakom sin egen rygg. Hvadan detta? Svaret härpå blir man oss skyldig eller upprepar sitt påstående i nya omskrifningar, helst bildliga och

alla med den tysta eller halft erkända förutsättningen, att hvarje verkligt föremål och då äfven hvarje kunskapsföremål skall vara kroppsligt. Och är detta sant, då finnes heller ingen appell. Men måste man erkänna en hel del andra kunskapsföremål än de kroppsliga, såsom ju en mångfald existerande vetenskaper synes ådagalägga, exempelvis logik, etik o. s. v., där föremålen äro tänkandet, sedligheten, så måste begreppet föremål renas från alla bestämningar, hvilka eljest äro oskiljaktiga från föremålet såsom kroppsligt. Och det blir sedan beroende på föremålets egen art, om det tillika kan vara den, för hvilket det själft är föremål, eller icke, om någon eller något kan vara sitt eget föremål. Att utan undersökning häraf förklara psykologien på nyss antydda grunder omöjlig som vetenskap, är okritisk fördom, dogmatism, hvarken mer eller mindre. Hade man rätt i ett dylikt påstående, skulle för öfrigt konsekvenserna blifva högst betänkliga. Och det är nog i regel den felande blicken för dessa konsekvenser, som måste förklara, att man kan ansluta sig till ett så olycksdigert påstående.

Hvad ville det t. ex. säga, om psykologien af dylika skäl ej vore möjlig som vetenskap? Jo, i grunden att ingen annan vetenskap heller befunnes möjlig — detta enligt vetenskapernas ofvan berörda allmänna sammanhang. Om hvarje vetenskap, såsom vi redan funnit, arbetar med själslifvets data, men dessa just som sådana ej medgifva vetenskapligt fixerande — en uppgift tillhörig psykologien — måste allt, hvad vetenskap heter, röra sig med något, som åtminstone ur en högst viktig synpunkt är väsentligen och afgjordt ovetenskapligt. I alla häraf berörda fall — och hvilket enda fall skulle få anses häraf fullt oberördt? — kan psykologien ej bringa de andra vetenskaperna någon hjälp. Så till vida måste de ock själfva blifva principiellt ofärdiga vetenskaper. Men än mer — kan den uppfattande på intet vis vara föremål för sin egen uppfattning, kan han heller icke ha någon förnimmelse af sin egen uppfattning vare sig såsom sann eller falsk, samstämmig inom sig eller motsägande och öfver hufvud tillfredsställande eller motsatsen. Och han kan tydligen ej bättre äga någon insikt om sitt eget viljande. Han kan m. a. o. hvarken veta, att han, just han nu förnimmer det och det, eller att han nu vill så och så. Med

detta vore ju ett vetande om honom själf gifvet, och han blefve sålunda mot antagandet sitt eget föremål. D. v. s. vi råka i uppenbar strid med erfarenhetens solklaraste vittnesbörd, om ett påstående af det nyss berördas art skulle få anses sant. Ungefär samma förfelade tankegång kommer till synes, då man på ett sätt, som icke alldeles saknar hemul hos den store kritikern KANT, låt vara att storheten af hans kritik ej precis behöfver sökas just på den punkten, argumenterar i följande tonart. Hvad som är förutsättning för all erfarenhet, kan icke själft erfaras — jaget, subjektet är erfarenhetens högsta förutsättning — alltså jaget, subjektet kan icke erfaras. Tillfogar man premissen: det, som på intet vis kan erfaras, därom är ej heller något vetande möjligt, så blir närmaste slutsatsen: om jaget eller subjektet är intet vetande möjligt. Och detta ehuru man härvid både påstår sig veta, att jaget är erfarenhetens högsta förutsättning, och att om jaget intet vetande skall vara möjligt, d. v. s. just pretenderar detta dubbla vetande om jaget. Motsägelsen är för uppenbar. Rätt har man endast i det hypotetiska, att om en förutsättning — jaget — faller utom det, hvartill det är förutsättning — erfarenheten —, kan denna förutsättning ej erfaras. Vi argumentera tvärtom så, att därest jaget eller subjektet är en i erfarenheten ingående förutsättning till denna, — och hvilken grund finnes i själfva verket för ett motsatt antagande? — kan det så till vida erfaras; och från den synpunkten åtminstone vore sålunda villkoret fylldt för dess vetbarhet eller ett vetande därom. Men så till vida skulle ock jaget eller subjektet kunna vara föremål — och föremål för hvem? — naturligtvis för sig själft.

Det är liknande grunder, som gjort, att man från filosofiskt håll förklarat allt medvetande vara självmedvetande, hvari allra minst ligger medvetande af sig själf eller ett medvetande, ett jag, ett subjekt, som är sitt eget föremål. Att man ej ständigt förnimmer sig själf i sin åtskillnad från det förnumna, är ostridigt men vederlägger ej på minsta vis den satsens riktighet. Självförnimmelsen behöfver icke vara medveten som sådan. Är det jag, som i ett visst fall förnimmer, så förnimmer jag i den förnimmelsen mig själf, mitt eget individuella jag i en af de bestämningar, som konstituera dess individualitet, eller hvarför-

utan det icke vore detta individuella jag, som bland annat förnummit just den förnimmelsen. Måhända förnimmer jag icke därvid mig själf såsom den där haft de eller de tidigare förnimmelserna eller såsom den där i allmänhet vill det eller det, korteligen i de bestämningar, hvarmed jag eljest kunde söka karakterisera mig såsom detta individuella jag, utan jag förnimmer mig i just den bestämda förnimmelsen, som nu är, — hvarken mer eller mindre, i en förnimmelse, som trots allt numera blifvit en faktor af betydelse för hela mitt psykiska lif och därmed just för min individualitet. Att med förnimmandets afsiktliga riktning på sig själf, med bemödandet att låta subjektet medvetet bli sitt eget objekt eller föremål gå hand i hand högst betydande svårigheter i fråga om den vetenskapliga uppgiftens förverkligande, faller oss icke in att bestrida, och få vi längre fram tillfälle att något taga dessa svårigheter under öfvervägande. Men hvad vi icke kunna eller behöfva medge, är, att dessa svårigheter måste omöjliggöra psykologien som vetenskap. Understundom ser man som kändt icke skogen för bara träd. Nu kan man i själfva verket, hvart man än vänder sig i erfarenheten, uppvisa tallösa fakta, alla på något vis innebärande, att subjektet i en eller annan mening är sitt eget föremål[1]. Som antydt påträffas ett sådant faktum redan i hvarje förklaringsbehof eller uppfattning af den egna närvarande uppfattningen såsom ur någon synpunkt otillfredsställande och otillfredsställande naturligtvis just för mig. Men själfva mångfalden af dessa fakta och förtroligheten med dem hindrar att upptäcka deras innebörd i berörda afseende. Man ser helt enkelt icke skogen för bara träd.

Med erkännande af svårigheterna vid den själfuppfattning, hvarförutan psykologien icke är möjlig som vetenskap, förena vi alltså den klara insikten, att enligt en mångfald erfarenhetsfakta subjektet både *kan* vara och *är* föremål eller objekt för sig själf. Om detta *att* äga vi full visshet; *hur* det kan vara så, och på hvad sätt svårigheterna äro att lösa, måste vi för i dag lämna som en öppen fråga. Men det åtminstone står fast

[1] Som bekant innehåller CARTESII *cogito, ergo sum* implicite denna reflexion. Ej mindre bekant är, hurusom detta *cogito* af CARTESIUS tolkas så, att det blir ett slags genus för alla medvetna psykiska data.

genom vår utredning, att intet kroppsligt som sådant kan vara sitt eget föremål, och vidare att bestämningen kroppslighet, om man finge antaga den vara väsentlig för begreppet föremål, skulle omöjliggöra, att något vore sitt eget föremål. Föremålet och den verklighet, för hvilken något är föremål, äro nämligen skilda åt, men *kroppsliga* föremål såsom skilda utesluta hvarandra. I det *inres* eller *själiskas* natur återigen ligger, att skillnad ej behöfver innebära uteslutning. Det är t. ex. en skillnad men ingen uteslutning mellan hvarje begrepp och dess olika bestämningar samt mellan dessa senare inbördes. Så till vida som det själiska på något vis är sitt eget föremål, — och att vi tvingas till denna uppfattning, är oss numera bekant — så till vida existerar visserligen en skillnad därinom men ej real uteslutning. Klart är emellertid, att begreppet föremål härvid icke får så bestämmas, att dylik uteslutning redan ligger däri. Rensas icke begreppet föremål från allt, som väsentligen sammanhänger med den kroppslighet, hvilken tillhör dess första betydelse, blir det en orimlig och olöslig uppgift att påvisa psykologiens föremål. Och kan detta då öfver hufvud *ej* uppvisas, kan det naturligtvis icke på minsta vis bättre uppvisas i *erfarenheten.*

Ett sådant uppvisande har emellertid här ägt rum, då vi på spörsmålet, hvad psykologiens föremål är, hafva ådagalagt, dels att ingenting, ej ens det i erfarenheten gifna kroppsliga, kan vara föremål annat än i förhållande till ett psykiskt, dels att de föremål, som åtminstone till en början synas oss bäst bekanta, de kroppsliga, äro gifna i förhållande till ett psykiskt, som själf tyckes bundet vid en kropp. Då osäkerhet råder, i hvad utsträckning de kroppsliga föremålen med rätta få anses besjälade, drifves man tillbaka till den yttersta gränsen mot all bortförklaring af det psykiska, och den ligger för en hvar i hans eget själslif. Skola kroppar kunna utgöra föremål för detta, måste det efter erfarenhetens vittnesbörd synas självt knutet till en kropp, hvilken då naturligtvis i helt annan och intimare mening tillhör sagda själslif än de andra kroppar, som i detta förnimmas, och som det tycker sig kunna genom sin egen kropp påverka. Psykologiens erfarenhetsmässiga utgångspunkt blir sålunda den oss omedelbart bekanta människan såsom enhet af själ och kropp,

hvari anledningen till dess liksättande med antropologien eller vetenskapen om människan[1], men psykologiens intresse och egentliga declarandum är härvid själslifvet såsom sådant. Det kroppsliga som kroppsligt intresserar icke psykologien. Men väl kan och måste inom psykologien betraktas äfven det kroppsliga — likväl ur psykologiens egen synpunkt, framträdande i att man finner sig genom själiska data och blott genom sådana uppfatta kropparna, sin egen såväl som andra. Det är ju ock endast genom mitt eget förnimmande, som jag till mitt själslif närmare knyter en kropp än andra, min egen kropp, som det heter. *Hvarför* och *hur* jag ur de och de själiska data

[1] Denna definition af *antropologi* närmast en verbaldefinition att jämföra med då *psykologi* bestämmes som själalära. Vi nödgas i det följande utöfver båda dessa verbaldefinitioner; och den härvid vunna realdefinitionen kunde naturligtvis hänföras till såväl termen psykologi som antropologi. Se vi bort från dessa termers möjliga användning för egentligt spekulativa vetenskaper och tänka nu på den i antropologien, resp. psykologien föreliggande undersökning af erfarenheten, hvilken eventuellt leder fram till ett filosofiens system med spekulativ antropologi, resp. psykologi som integrerande beståndsdel eller beståndsdelar häraf, så talar för termen psykologi, att vetenskapen i fråga undersöker erfarenheten såsom en subjektets bestämdhet, d. v. s. en själisk bestämdhet. I termen antropologi kommer ej detta till synes, såsom ock framgår af samma terms användning för en hel grupp af väsentligen naturvetenskapliga discipliner. För termen antropologi däremot talar, att det själslif, som omedelbart är i fråga, ej kan vara något annat än människans, hvilket termen psykologi ej mäktar uttrycka. Ingendera termen saknar således vissa olägenheter, men då detta samma nog gäller all vetenskaplig terminologi, må i ett visst skälens jämviktsläge termernas användning konventionellt fixeras. Fråga är emellertid, om ett dylikt jämviktsläge här kan åberopas. Om de spekulativa vetenskaper, hvilka kunde tänkas få ett ord med i laget, gäller, att man visserligen skulle kunna ifrågasätta termen psykologi såsom tillhörande en mer omfattande spekulativ vetenskap än antropologien; men att man därvidlag nog ock kunde tillgripa andra uttryck (t. ex. kosmologi, som dock lätteligen får annan nyans till betydelsen än den att vara vetenskapen om de ändliga andarna), och att i alla händelser den af dessa vetenskaper, som enligt naturliga skäl komme att dominera, blefve vetenskapen om människan eller antropologien. Distinctionis causa skulle då fog förefinnas till att reservera termen psykologi för den undersökning af erfarenheten, som eventuellt kan visa sig propedevtisk till filosofiens system, helst då termen antropologi redan är naturvetenskapligt ockuperad, och det omöjligen kan befinnas terminologiskt lämpligt att med *ett* uttryck onödigtvis beteckna *tre* vetenskaper.

uppbygger mina föreställningar om en kroppslig verklighet och särskildt om en viss kropp såsom min egen, detta har psykologien jämte åtskilligt annat att söka förklara.

På antydt sätt vinner emellertid psykologien enhetlig sorti och synpunkt för sina undersökningar. Vid det faktiska sammanhanget mellan själ och kropp visar sig nämligen det själiskas synpunkt gripa öfver motsatsen och blir i viss mening allomfattande.

III.

Medan vår första föreläsning sökte utreda begreppet vetenskap och fastslog dess förhållande till begreppen vetande och kunskap, upptogo vi senast frågan om vetenskapens allmänna anledning, behof och intresse med särskild tillämpning på psykologien och ville därefter för sistnämda vetenskaps del tillmöteskomma det berättigade och som sådant erkända kraf, enligt hvilket man för hvarje vetenskap har att uppvisa dess s. k. objekt eller föremål med utgångspunkt tagen i erfarenheten. Men man kunde — och detta måste undvikas — fatta innebörden af begreppet objekt eller föremål så, att sagda fordran ej längre blefve berättigad. Oberättigad blefve den, om man tänkte sig allt, hvad föremål eller objekt heter, som kroppsligt. För en dylik uppfattning skulle t. ex. logik och etik, tänke- och sedelära, blifva omöjliga som vetenskaper, emedan deras föremål, tänkandet och sedligheten, ej kunna erfarenhetsmässigt uppvisas som kroppsliga verkligheter. Inser man likväl, att dessa vetenskapers tillvaro som vetenskaper ej låter sig förneka, hamnar man genom berörda antagande af alla föremåls kroppslighet vid en uppenbar orimlighet, nämligen att det skulle finnas vetenskaper utan föremål, vetenskaper, som ej handlade om någon verklighet, och då också vetande och kunskap om något icke verkligt — d. v. s. vid en skärande motsägelse enligt den betydelse, hvari sagda begrepp förut af oss fixerats. Eller ock tvingas man erkänna, att föremål äfven kan så fattas, att däri ej nödvändigt ligger kroppslighet. Inför ett dylikt alternativ träffar man sitt val utan större svårighet. Men på samma gång har man att taga steget fullt ut, d. v. s. att i begreppet föremål ej bibehålla något af det, som härflyter just af dess kroppsliga natur enligt ordets första och närmast liggande betydelse.

Å andra sidan uppvisades, att intet öfver hufvud kunde vara till som föremål, om all verklighet vore kroppslig och enbart kroppslig. Är än föremål i sin första betydelse kropp, är det dock föremål blott gent emot en annan låt vara kroppslig verklighet och ytterst blott om denna på något vis kan tillika tänkas som förnimmande eller handlande, d. v. s. som besjälad. Där så icke är fallet och man ändock talar om någon kropp såsom föremål för en annan eller rättare för inflytelse eller verksamhet af denna andra, där föreligger ett öfverförande af uttrycket från en sfär, hvarinom det har egentlig betydelse, till en ny sfär, som blott medger dess bildliga användning. Hvarje glömska af detta ursprung är så mycket otillåtligare, som öfverförandet självt äger rum blott i och genom själisk verksamhet. Skall man någonsin kunna tala om föremål, äfven kroppsliga föremål, är villkoret sålunda verkligheten af något, hvilket ej omedelbart låter sig fatta som kroppsligt, verkligheten af själslif i en eller annan bemärkelse. Härmed framtvingas spörsmålet, huruvida denna andra verklighet ock kan vara föremål. Kan den så vara, måste den vara föremål just genom sitt sammanhang med ett själiskt, emedan detta är förutsättningen för att en verklighet öfver hufvud kan vara till som föremål. Något själiskt skulle då blifva föremål för ett själiskt. Då emellertid ingen kan gå utanför sitt eget själslif, är sakens innebörd den, att själslifvet skulle bli föremål för sig självt. Häri ligger enheten af de tvenne, hvilka såsom föremålet och den, för hvilken något är föremål, tillika måste vara skilda. Skillnaden kan i ty fall ej längre innebära uteslutning, såsom förhållandet är, när helst tvenne kroppar tänkas skilda. Det är följaktligen blott fråga om en skillnad inom själslifvet självt, skönjbar för detta, genom hvilken skillnad själslifvet med bibehållen enhet kan på något vis blifva sitt eget föremål. Vid den saken har man emellertid funnit svårigheter så betydande, att därigenom psykologien blefve omöjlig som vetenskap, då för den ju skulle erfordras en själslifvets riktning på sig själf som föremål. Utan att neka vissa svårigheters befintlighet framhöllo vi till psykologiens förmån och bästa, hurusom de svårigheterna ingalunda kunde innebära, hvad man sålunda i dem velat se. Redan då jag vet af mitt eget förnimmande eller viljande — och så snart dessa äro medvetna,

är det ju alltid fallet — känner jag därigenom något om mig själf. T. o. m. ett så enkelt erfarenhetsfaktum, som dock innebär, att subjektet i en eller annan mening är sitt objekt, ådagalägger alltså möjligheten af det, hvars omöjlighet skulle vålla psykologiens död — möjligheten af själslifvets riktande på sig själf som föremål. Härur framgick ej mindre än ur tillvaron af sådana vetenskaper som logik och etik, att bestämningen kroppslighet ej kunde vara väsentlig för begreppet föremål. Rensadt från all falskeligen antagen bibetydelse af kroppslighet skulle då föremål i ordets teoretiska bemärkelse ej beteckna mer än förnummen eller förnimbar verklighet och i sin praktiska bemärkelse ej heller mer, än att man vill eller kan vilja verkligheten af det eller det. Skall man alltså efterkomma krafvet att i erfarenheten uppvisa ett verkligt objekt för psykologien, får sagda fordran ej utan vidare antagas betyda annat eller mer än uppvisande af själslifvet såsom en verkligen förnummen verklighet, hvilken just som förnummen på det omedelbara vis, vi känna af erfarenheten, påkallar förklaring. Så fattad hyser ej denna fordran längre i sig någon inre orimlighet.

Och hvar i erfarenheten anträffa vi nu den verklighet, som ställes i fråga? Omedelbart framlägger aldrig erfarenheten för mig någon annans själslif. Det enda själslif, jag omedelbart känner till, är mitt eget, men detta fattar jag och med mig hvarje annan människa beträffande hennes själslif som förenadt med en kropp, min, resp. hennes egen kropp. Genom min kropp och dess olika organer tycker jag mig förnimma och påverka andra kroppar, men så snart förnimmandet eller handlandet riktar sig på mitt eget själslif, synes kroppen mista sin betydelse af förmedlande. Mitt själslif är gifvet omedelbart för sig själf och är utan förmedling af något annat sitt eget föremål. Fattar jag nu andra kroppar genom min egen, så uppstår åter frågan: hur fattar jag denna? När min kropp är föremål för mig just såsom kropp, fattar jag honom aldrig fullständigt på en gång utan genom något sinnesorgan, som därvid eller i samma akt är undantaget från uppfattningen, d. v. s icke blir sitt eget föremål och så till vida ej heller omedelbart fattas som kroppsligt. Som kroppsligt fattas sagda organ blott genom något annat organ, hvarom då motsvarande gäller, nämligen att det icke själft

omedelbart fattas som kroppsligt föremål. Så till vida röjer sig, att jag äfven vid själens uppfattning af det kroppsliga ytterst sedt ej får antaga något kroppsligt som förmedlande: äfven vid den förnimmelse, som innehåller ett kroppsligt, kan ingenting skjuta sig in som förmedlande mellan själen och denna hennes förnimmelse — kroppslighet, som här ovillkorligen blir förnimmelse af kroppslighet, låter sig ej utan den uppenbaraste cirkel fatta som en föregående betingning till förnimmelsen af något kroppsligt — kan jag icke i mitt själslif omedelbart genom detta själf uppfatta det kroppsliga, andra kroppar såväl som min egen, kommer jag aldrig öfver hufvud till någon uppfattning af kroppslighet. Här påpekade uttrycker emellertid blott, hvad redan framhållits, att själen aldrig går utanför sig själf, att äfven det kroppsliga omedelbart är till för henne blott som hennes förnimmelse, att hon sålunda just enligt någon de själiska datas egen beskaffenhet uppbygger sin föreställning om kropparna såsom en annan verklighet än det själiska. Låt därför vara att psykologien närmast utgår från den erfarenhetsmässiga uppfattningen af människan såsom enhet af själ och kropp — hennes till det själiska som sådant begränsade intresse höjer sig öfver motsättningen i fråga genom att indraga den egna kroppen och för öfrigt all såsom kroppslig sig teende verklighet under det själiskas synpunkt.

Att härvid en mångfald förklaringsbehof måste framspira, är tydligt. Har man en gång insett den universalitet, som sålunda tillkommer det själiska, vidgar sig spörsmålet om själslifvets sammanhang inom sig och förklarlighet ur sig själf till att omfatta äfven frågan, hur långt det kroppsliga, som omedelbart tyckes vara en själslifvets motsats, är förklarligt och begripligt just ur detta. Skulle vi nu angifva alla de synpunkter, från hvilka själslifvet i dess vidaste omfattning påkallar förklaring, komme detta att sammanfalla med en fullständig öfverblick af föremålet och ett visst utförande af psykologiens hela vetenskap. Att oberoende af vetenskapens eget utförande fixera alla dess declaranda eller förklaringsbehof är helt enkelt en omöjlighet, emedan många sådana ej blifva synliga, förr än man redan har vissa andra bakom sig. Och liksom det är tydligt, att man ej ens kan fråga om något utan ett slags kännedom däraf, låt

vara hur obetydlig som helst, måste de vetenskapliga spörsmålens djup, vidd och allsidighet sammanhänga med en motsvarande penetration af självfva föremålet, sålunda komma fullt till synes blott vid vetenskapens eget utförande, ej redan vid inledningen till densamma. För en sådan måste det vara nog att begränsa objektet mot andra i erfarenheten gifna objekt för vetenskap och att fastställa de allmännaste synpunkter, hvarur detta uppfordrar till förklaring, samt tillika hvad som härvid kan tjäna till förklaringsgrund.

De allmännaste synpunkter, ur hvilka något påkallar förklaring, anknyta till detta någots karakter af ett helt. Utan att på sätt och vis fattas som ett helt kan ingenting vara föremål ens i betydelsen af föremål för vetenskap. Men hvarje helt innehåller både enhet och mångfald och det så, att enheten ej är utan betydelse för mångfalden eller mångfalden för enheten, liksom de många sinsemellan icke kunna umbära all betydelse för hvarandra. Saknas hvarje dylikt betydelsefullt sammanhang, föreligger ej heller ett helt. Ett aggregat som sådant är intet helt. Sammanställ i föreställningen t. ex. sand och kamel eller rättfärdighet och kreatur utan att tänka ett sammanhang, där dessa heterogena verkligheter få någon betydelse för hvarandra, och det är fåfängt att söka göra ett helt af de sammanställda. Men låt dem få betydelse för hvarandra, hur annorlunda gestaltar sig ej då saken! Tänker man på kamelen såsom ett öknens djur, hvilket under utvecklingens lopp anpassat sig efter sina yttre existensvillkor, hvars fötters beskaffenhet lättar dess vandring genom ökensanden o. s. v., så kunna omnämda vid ett första påseende så heterogena verkligheter onekligen blifva momenter af ett helt, låt vara att detta hela tänkt i sin fullständighet skjuter öfver de tvenne och dessas betydelse för hvarandra blir fattlig blott genom att supplera andra momenter af ifrågavarande hela. Så gör ock konstnären samma tvenne till ett helt eller rättare delar af ett helt, om han målar kamelen under hans vaggande lopp öfver ökensanden eller låter honom trött efter dagens färd hvila ut på denna, kanske belyst af den sjunkande solens strålar eller af den nyss uppgångna månen och med en del accessoirer af den art, man tänker sig tillhöra en ökenresa. Det ena har här betydelse för det andra. Lika-

ledes få rättfärdighet och kreatur betydelse för hvarandra i satsen: den rättfärdige förbarmar sig öfver sitt ök, hvarmed man kan exemplifiera sedlighetens kraf i ett specialfall. Tänker man den sedlige i kretsen af de förhållanden, dem tillvaron från olika håll bjuder fram att bestämmas genom hans handlande, ingå häri ock dessa heterogena verkligheter som delar eller momenter af ett helt. På motsvarande sätt låter sig hvad aggregat som helst förvandla i ett helt, när tänkandet supplerar ett sammanhang af betydelse. Men detta sammanhang förmår man stundom uppvisa blott genom återgång till den tänkande själf, hvilket ju sker i den vidaste omfattning medelst reflexionen, att ingen kan gå utanför sitt själslif, att hvad som än skall vara gifvet för mig eller vara föremål för mig, så vida måste ingå i eller tillhöra mitt själslif, måste vara min förnimmelse i en eller annan bemärkelse — härmed naturligtvis ej uteslutet, att det tillika är något i och för sig.

Då sålunda på något sätt allt för mig fattligt och vetbart ingår i mitt själslif, och psykologien är vetenskapen om detta, kunde det förefalla, som om psykologien blefve rent af allfamnande och ej vid sin sida lämnade rum för andra vetenskaper. Men skulle psykologien i sig upptaga och därigenom ersätta all befintlig vetenskap, kunde den tydligen ej blifva stort bättre än ett kaos, ett oordnadt virrvarr. Man tänke sig, hvad det ville säga, om matematik, fysik, kemi, astronomi, botanik, geologi, historia, logik, etik o. s. v. verkligen utgjorde *en* vetenskap, och om denna vetenskap till på köpet skulle vara psykologi! Å andra sidan tillhöra nämda vetenskapers föremål själslifvets data och intressera äfven psykologien. Skillnaden måste då ligga i synpunkten för de respektive föremålens uppfattning. Att det kroppsliga som kroppsligt ej faller inom psykologiens råmärken, antyddes förra gången och har ytterligare framlyst i dagens föreläsning. Men det kroppsliga såsom en själens uppfattning är för vår vetenskap ett tema af största betydelse. I universum känner astronomien intet upp och ned, men våra s. k. rörelsesensationer te sig olika bland annat genom den olika ansträngning, som synes följa den egna kroppens rörelser i skilda riktningar, och häraf förklarar i sin mån psykologien det allmänna medvetandets fasta skillnad mellan upp och ned,

hvilken detta medvetande objektiverar såsom en tingens egenskap. Hvad som är sant ur storhetsförhållandenas egen synpunkt, tillhör det matematiken att utreda; psykologien åter vill veta, hur storhetsföreställningarna uppstå i själen, och är lika intresserad af att se, hur man räknar fel som rätt — i båda fallen är förloppet ett uttryck för själslifvets egen natur. Den historiska sanningen som sådan berör ej psykologien, men då hon i världshändelserna och deras bärare finner själslifvets lagbundenhet konkret exemplifierad, kan hon ej vara likgiltig härför. 1789 års revolution till dömes studerar hon icke för att få veta, af hvilka faktiska missförhållanden den betingades, eller hur den omskapade Frankrikes samhällsskick och ingrep i det öfriga Europas öden, utan för att se, hur vissa idéer — t. ex. frihetens, jämlikhetens och broderskapets — kunna intaga en central ställning i själslifvet och behärska andra dess yttringar, hur hatets och hämdkänslans affekter förstärkas, när man tror sig för dem finna en resonans hos sin omgifning, hur de verka på förståndets uppfattning och handlandet, när den däraf behärskade människan står på en viss bildningsnivå o. s. v., o. s. v. Och medan etiken söker utreda, hur människan bör handla, vill psykologien komma under fund med hvad som bestämmer människans faktiska handlande, olika motivers olika betydelse för detta, hvad makt börats idé får hos en person i den eller den sinnesförfattningen, med de och de antecedentierna t. ex. genom uppfostran, med den eller den proportionen mellan olika drifvande begär och mera dylikt. Dygd och last intressera psykologen som sådan lika mycket, han vill blott veta, hur viljans själslif formar sig till den ena eller andra beskaffenheten, och hvad för lagbundenhet framträder i båda fallen. Tänkandets riktighet ur formell synpunkt, som för logiken är allt, kännetecknar för psykologien blott beskaffenheten af *ett* själiskt förlopp bland många möjliga — alla ungefär lika intressanta. Ett felslut t. ex. betraktas inom psykologien ej som något misslyckadt försök till tänkande, utan från den synpunkten, att vissa momenter af tänkandets funktion här förenats med associationer, fantasiverksamhet o. s. v. på ett sätt, som visserligen icke må öfverensstämma med tänkandets innersta natur, men hvilket associationens och fantasiens lagar göra helt naturligt samt under de eller de omständigheterna,

vid den graden af uppmärksamhet, det måttet af afsiktlighet i tankerörelsen o. s. v. skall befinnas ett nödvändigt eller oundvikligt resultat af de gifna psykiska faktorernas samverkan.

Öfverallt framlyser här samma skillnad: det finnes intet mellan himmel och jord, som ej på något vis kan blifva föremål för psykologisk undersökning, men intresset gäller då saken endast som själiskt datum och med bortseende från dess betydelse för öfrigt. Denna åter är just det, från hvars synpunkt samma faktum tilldrager sig andra vetenskapers uppmärksamhet, och härvid lämna de i sin ordning ur räkningen sagda faktums betydelse för själslifvet som sådant. Men nu fortgår hvarje vetenskap under betraktelsen af sitt föremål i det sammanhang, i den ordning, hvari föremålets bestämningar blifva ej blott i allmänhet fattliga utan medge ett verkligt och strängt vetenskapligt begripande. Denna ordning och detta sammanhang bestämmas tydligen af föremålets egen beskaffenhet men ej uteslutande häraf utan tillika af den synpunkt, från hvilken det är föremål för undersökning inom ifrågavarande vetenskap. Vid skilda synpunkter blir gången för föremålets begreppsmässiga uppfattning varierande. Psykologien må i större eller mindre omfattning ha gemensamt föremål med andra vetenskaper, dess framställning sammanfaller därför ingalunda med dessas. De öfriga vetenskaperna komma ej mer än psykologien utanför själslifvets data, utan det är alltid dessa, som de på ett eller annat vis undersöka men hvar och en ur sin synpunkt och i en häraf betingad ordning. Undersöker t. ex. naturvetenskapen de s. k. kropparna i deras kroppsliga bestämdhet och med bortseende från deras omedelbara gifvenhet som själiskt faktum, riktar sig psykologien just härpå och klarerar, hvilken betydelse sensationer af olika slag under medvetandets jämförande och särskiljande verksamhet m. m. ha för uppkomsten af detta slags förnimmelser. Likaså bestämmer sig etiken eller sedeläran till normativ vetenskap genom att undersöka hvad som *bör* vara enligt krafven af den individuella människans innersta väsen, men psykologien betraktar sedligheten som själslif, som faktisk bestämdhet hos själen. Franska revolutionen såsom ett af historiens föremål ser i vissa bakom liggande till rum och tid begränsade förhållanden sina betingelser och be-

tingar själf ett motsvarande; intresset följer här tidsräckan och däri utvecklad kausalitet mellan konkreta af rummets, nationalitetens och andra enheter förbundna innehåll, medan psykologien har blick för dessa endast i samma mån de som specialfall illustrera själslifvets allmänna lagbundenhet under individualiserade omständigheter. Psykologien tränges då icke om rummet med naturvetenskap, etik eller historia lika litet som med någon annan vetenskap, kan hvarken utestänga eller ersätta dessa utan blir i trots af sin universella läggning genom sin egendomliga synpunkt en viss från andra skild vetenskap. Fruktan för ett vetenskapernas kaos framsprungen ur insikten om psykologiens allfamnande skaplynne, byter sig sålunda i vissheten om en vetenskapernas kosmos eller inre harmoniska ordning enligt förhållandet mellan deras resp. föremål och synpunkterna för dessas undersökning. Mot de flesta vetenskaper afgränsar sig psykologien redan därigenom, att den betraktar all gifven verklighet — ej blott delar häraf —, men då samma möjligen kan befinnas gälla äfven om en eller annan vetenskap för öfrigt, ligger hufvudvikten på dess egendomliga synpunkt, betraktelsen af allt såsom psykisk verklighet eller själslif. Åtminstone är detta att framhäfva i minst lika grad med föremålets omfattning[1].

Sagda synpunkt angifver, hvad psykologien vill återfinna hos det, som skall utgöra ett föremål för hennes vetenskapliga undersökning, d. v. s. angifver själfva enhetskarakteren hos den oändligt varierande mångfald, som på något sätt kan underkastas hennes betraktelse. Den verklighet, hvilken alls icke läte sig fatta som själisk, måste helt falla utanför psykologien. I erfarenheten påträffas emellertid ingen verklighet, hvarom detta kunde sägas — allt erfaret är som sådant ett psykiskt datum, men därför är icke sagdt, att allt erfaret omedelbart begripes i denna sin betydelse. Först i och med insikten att allt, som skall kunna befinnas gifvet som föremål för mig,

[1] Denna tankemöjlighet höjes öfver den blotta karakteren af sådan genom de faktiskt föreliggande undersökningar af erfarenhetens totalitet, som fullfölja objektets, resp. formens synpunkt i stället för subjektets, ty till denna senare återföres allt, när det fattas som själiskt datum; »själiskt datum = datum för ett subjekt» är en sats, harsv betydelse framgår i det följande.

därvid måste tillhöra mitt själslif, vara min förnimmelse, är psykologien möjlig i hela sin universella anläggning. Och dess uppgift är löst, när man om de olika själiska data kan angifva deras betydelse för själslifvet som ett helt och tillika för hvarandra inbördes. Men i och genom denna sin betydelse för hvarandra och för själslifvets totalitet intaga de själfva sin rätta plats i psykologien och bestämma den vetenskapliga fortgångens ordning inom henne, liksom vetenskapens föremål blott så eller genom systemet af betydelserelationer låter sig uppvisa i sin karakter af ett slutet helt. Härmed bekräftar sig naturligtvis vår ofvan antydda allmänna utredning, enligt hvilken många på ett eller annat vis skilda verkligheter sammangå till ett helt för vår uppfattning blott om de kunna tillerkännas betydelse för hvarandra.

Hur är nu detta att fatta? Tydligen icke så, att det hela, som utgör vetenskapens föremål, skulle ursprungligen eller i sig vara till blott som många diskreta för hvarandra främmande verkligheter, mellan hvilka den vetenskapligt arbetande anställer jämförelser och på grund häraf stiftar ett sammanhang, tillkommande dem blott i och för hans uppfattning. Något dylikt läte sig ej förena med vetenskapens karakter af kunskap eller verklighetsuppfattning. Vetenskapen måste ju i nämda egenskap ej blott fatta ett verkligt utan ock fatta detta på ett sätt, som svarar mot verkligheten. Men stiftas ett sammanhang, som ej tillhör verkligheten utan blott inlägges däri, kan sådant visserligen utmynna i en snillets lek och glänsande paradoxer, till vetenskap kommer man på den vägen aldrig. Som typ för ett dylikt tillvägagående vill jag erinra om C. J. L. Almqvists berömda sats: två ting äro hvita — oskuld och arsenik. Att tolka den vore trivialt; men omedelbart lär en hvar inse, att detta blixtrande infall ej uttrycker ett sammanhang mellan oskuld och arsenik som sådana utan blott en med lekande snille i dem inlagd likhet, möjliggjord af den association, för hvilken *ordet* hvit blir bärare genom sina båda betydelser och utvecklingssammanhanget dem emellan, en egentlig eller så att säga fysisk och en mera translat eller öfverförd betydelse. Men undersök hvita kroppar af olika slag och upptäck, att deras s. k. hvithet framkallas genom en ytstruktur, som

låter ljusstrålar eller rättare ett visst slags etervibrationer af olika våglängd — dock olika blott inom vissa gränser — samtidigt reflekteras i de proportioner, hvilka hos ett synsinne af normal konstruktion framkalla ljussensationen hvitt, så är detta vetenskap och uttryck för ett verkligt inom naturen konstaterbart sammanhang. Af liknande art är det sammanhang, som biologiens vetenskap uppvisar mellan de skenbart så heterogena verkligheterna sand och kamel, om dessa på ofvan antydt sätt skola sammangå till ett helt eller rättare inom ett helt såsom momenter däraf. Och ej mindre är det ett realt eller verkligt sammanhang mellan den sedlige och kretsen af de förhållanden, som utgöra hans verksamhetssfär, enligt hvilket sammanhang vi fingo begagna satsen: den rättfärdige förbarmar sig öfver sitt ök — till ett slags specialetisk illustration af hur de utvärtes mest olikartade verkligheter kunna tillhöra ett verkligt helt, blott de ha betydelse för hvarandra.

Tillämpningen häraf på psykologien är lätt. Som vetenskap har hon allenast att göra med den betydelse, hvarigenom de olika själiska data just som själiska *verkligen* sammanhänga med hvarandra och med själslifvets totalitet. Det är icke fråga om något sammanhang eller någon betydelse, som inlägges i de själiska data utan att tillhöra dessa; det är fråga om ett verkligen befintligt sammanhang, om dessa datas egen betydelse för hvarandra och sitt hela, ett sammanhang och en betydelse, som vetenskapen helt enkelt har att uppsöka, upptäcka och erkänna. Öfverallt, där man märker oklarhet råda i detta afseende, d. v. s. om någontings sammanhang med och betydelse för själslifvets totalitet, föreligger ett förklaringsbehof af psykologisk art och därmed en anledning till psykologi, hvilken vetenskap realiseras, i samma mån dessa förklaringsbehof afhjälpas på ett mot förståndets fordringar svarande sätt.

Själfva förklaringsgrunden i psykologien är — enligt hvad genast skall framgå — gifven med reflexionen, att ingen kan gå utanför sitt själslif, sina förnimmelser, sitt medvetande. Vi ha redan funnit, hurusom psykologien för sin möjlighet kräfver en själslifvets riktning på sig själf, att subjektet skall kunna i en eller annan mening vara sitt eget objekt, sitt eget föremål, men vi ha också funnit, att detta villkor för psykologiens

möjlighet verkligen är fylldt. När helst ett själiskt datum är medvetet, kan den uppfattande veta af det som sitt, d. v. s. veta något om sig själf, och subjektet blir så till vida sitt eget föremål. Men i detta förhållande ligger tydligen intet, som komme till utifrån, om jag så får säga, utan det ligger som möjlighet i självfva medvetenheten och en möjlighet, hvilken ej kan tänkas därifrån skild. Den medvetne kan just som medveten veta om sig själf. Vi få emellertid gå ännu ett steg längre: hvad jag än förnimmer, i det förnimmer jag verkligen mig själf, nämligen genom ett af de momenter, som göra min individualitet till just hvad den är, genom en af mitt själslifs faktorer, bland hvilka ingen är eller kan vara betydelselös för sitt hela. Att jag ej därför nödvändigt fattar mig själf i min åtskillnad från det förnumna, är enligt senaste föreläsning utan betydelse vid saken. Självförnimmelsen behöfver ej vara medveten som sådan. Men då blir ock ytterst hvarje förnimmelse tillika om än omedvetet självförnimmelse och allt medvetande självmedvetande. I detta ligger följaktligen, som vi en gång sagt, allra minst medvetande af eller om sig själf, ett medvetande eller subjekt, hvilket har sig själf till objekt.

Föra vi på denna punkt in reflexionen, att ingen kan gå utanför sitt eget medvetande, sitt eget själslif, eller hur man nu ville uttrycka det, så inlyser, hvad som måste blifva högsta förklaringsgrunden i psykologien. Kan medvetandet ej gå utom sig själf, så ligger häri tvånget att sätta medvetandet som sin egen förklaringsgrund, och detta är just hvad psykologien gör, där hon rätt fattar sin uppgift. I samma mån som medvetandet eller m. a. o. självmedvetandet blir sin egen förklaringsgrund, måste det emellertid fattas ej blott som medvetande af eller om sig själf utan tillika som medvetande genom eller ur sig själf. I självmedvetandets så fastställda begrepp ligger psykologiens högsta förklaringsgrund, hvarutöfver den ej kan komma. Allting är i psykologien utredt, när dess betydelse är insedd för självmedvetandet i det hela såsom ett medvetande ej blott af sig själf utan ock genom sig själf. Häri ligger hvarken mer eller mindre än då vi förut sagt, att psykologien har att förklara allt själiskt just som själiskt, hvilket, då ingen kan gå utanför sitt själslif, blir en förklaring af detta inom och ur sig

själf. Men då alla särskilda psykiska data äro psykiska eller själiska just genom att tillhöra ett subjekt, ett medvetande eller självmedvetande, för hvars lif som sådant de äro uttryck, är det detta, som ger dem deras gemensamma bestämdhet och den enhetskarakter, hvarförutan de ej kunde tillhöra ett och samma hela. Vid ett helt, utanför hvilket jag ej kan komma, måste emellertid det, som sammansluter all särskild mångfald därinom och således uppenbarar sin bestämdhet hos hvart och ett af de många, utgöra det, hvarutöfver ingen förklaring kan gå, och det, hvarförutan ingen förklaring af dessa vore möjlig, d. v. s. just högsta förklaringsgrunden. Och denna återvänder i alla speciellare förklaringsgrunder, som utgöras af de olika själiska datas egen beskaffenhet och därmed följande betydelse för, resp. sammanhang med subjektet eller självmedvetandet och hvarandra.

Vi erinra oss emellertid, att psykologien trots sin universella läggning blott var en viss från andra skild vetenskap. De svårigheter, man kunde finna i dess indragande af all gifven verklighet under sin synpunkt, löstes genom denna synpunkts fixering. Psykologien *blef icke* den allfamnande vetenskapen, som skulle ersätta hvarje annan, och detta emedan dess synpunkt var en viss mot andra begränsad. En motsvarande svårighet kunde nu framskymta, när man tänker på samma vetenskaps högsta förklaringsgrund — självmedvetandet i betydelsen ej blott af ett medvetande, som har sig själf till föremål, ett medvetande af eller om sig själf, utan ock af medvetande genom eller ur sig själf. Det medvetande, som är medvetande genom eller ur sig själf, synes vara det medvetande, som är självständigt. Men härvid råka vi ut för ett dilemma. Å ena sidan kan full självständighet ej tillerkännas det mänskliga medvetandet, som omedelbart visar sig behäftadt med vissa oförnekliga brister och inskränkningar. Något förklaringsbehof t. ex. skulle ej eljest röja sig därinom. Å andra sidan kan medvetandet utan full självständighet icke gärna erkännas som högsta förklaringsgrund. Det mer eller mindre osjälvständiga medvetandet måste som sådant själft påkalla förklaring. Vid tanken på en fortgång från det mänskliga medvetandet i dess osjälvständighet till ett fullt självständigt och sålunda öfver-

mänskligt medvetande som högsta förklaringsgrund synes emellertid den svårigheten möta, att om ingen kan gå utom sitt eget medvetande, måste detta ock gälla det mänskliga medvetandet, inom hvars ram vi sålunda vore bundna utan möjlighet af fortgång till det fullt självständiga medvetandet.

Hur denna svårighet är att lösa, kan nu blott antydas. I viss mening går man utanför sitt eget medvetande redan då man på grund af dess data statuerar tillvaron af andra mänskliga medvetanden, men på samma gång är tydligt, att man äfven härvid ej går utom sitt medvetande i den betydelse, hvari nämda uttryck förut af oss användts. Så till vida vore ej i allmänhet otänkbart, att man fortginge till statuerande af ett fullt självständigt medvetande, utan att man därför strängt taget ginge utanför det mänskliga. Härtill kunde man drifvas, om det mänskliga medvetandet självt visar sig påkalla förklaring. Ifrågavarande fortgång till det fullt självständiga medvetandet sker genom filosofien. Påkallar det mänskliga medvetandet en förklaring gående utöfver dess förklaring ur eller genom sig själf, skulle psykologien så vida drifva till filosofi och möjligen få en alldeles särskild betydelse för denna, hvarom vi framdeles mer än en gång få tillfälle att gifva antydningar. Då emellertid det mänskliga medvetandets brist på full självständighet sätter en motsvarande gräns för psykologiens makt af slutgiltig vetenskaplig utredning och sålunda häri röjer sig dess behof af filosofi, är detta dock noga sedt ingen undantagsställning — för sina principers rätta uppfattning åt alla håll kan ingen vetenskap umbära självfva principvetenskapen eller filosofien. Så mycket mindre får det då leda till förväxling af psykologiens och filosofiens uppgifter.

Är nu det mänskliga medvetandet ej fullt och alltigenom självständigt, kan det dock ej frånkännas hvarje självständighet. Psykologiens förklaringar ha alltså att utgå från människans självmedvetande såsom ett relativt självständigt medvetande, men få icke sammanblandas med filosofiens, hvilkas sorti åtminstone från en synpunkt är det fullt självständiga medvetandet. Och vid alla tänkbara dubier om möjligheten eller tillåtligheten af en fortgång till detta senare är psykologien otvifvelaktigt möjlig som den vetenskap, hvars uppgift blir att ut-

reda, hur långt allt såsom själiskt datum gifvet låter sig förklara ur det relativt självständiga mänskliga medvetandet. I denna uppgift ligger följaktligen den dubbla att noga beakta, hur långt hvarje själiskt datum är uttryck för medvetandets självständighet men också för dess osjälfständighet, att sålunda öfverallt från erfarenhetens utgångspunkt konstatera grad och art af det mänskliga medvetandets faktiska ofullkomlighet och fullkomlighet eller öfver hufvud brister och motsatser. Skulle en fortgång till filosofi ej befinnas till möjligheten utesluten, måste på detta vis psykologien få sant filosofisk betydelse eller blifva så att säga mer filosofisk utan att därför blifva filosofi i ordets egentliga bemärkelse.

Vid en återblick på det under dagens föreläsning framställda stanna vi än en gång inför den universella läggning, som tillkom psykologien genom dess uppgift att ur sin specifika synpunkt, det mänskliga subjektets eller själfmedvetandets, förklara allt såsom själiskt datum gifvet och alltså hela erfarenheten. Vi äro genom de föregående utredningarna numer i stånd att med en viss självständighet bedöma några af de definitioner på psykologi, som vår första föreläsning inledningsvis omnämnde, de definitioner närmast, som bestämde psykologien till att vara vetenskapen om den inre erfarenheten, resp. den omedelbara erfarenheten. Betyder *erfara* detsamma som omedelbart upplefva, kunde enligt dessa definitioner det medelbart upplefvade synas uteslutet från psykologiens undersökningar till förfång för vetenskapens allomfattande lynne. Allt skall ju från en viss synpunkt tillhöra psykologiens föremål. Dock vore en sådan invändning skef, emedan hvad på något sätt förmedlats dock städse tillika omedelbart upplefves såsom psykiskt faktum. Mer befogenhet kunde man vilja se i anmärkningen, att psykologien ej får begränsas till den inre erfarenheten. Genom dennas motsättning till en yttre erfarenhet skulle ett stort område undanhållas psykologien. Förstår man nu med yttre erfarenhet sammanfattningen af allt det omedelbart upplefvade, som man hänför till en kroppslig eller yttre verklighet, och hvari man vill se en bestämdhet hos denna, medan inre erfarenhet skall beteckna sammanfattningen af allt det omedelbart upplefvade, som man hänför till sig själf

eller sitt medvetande som subjekt, ja, då har anmärkningen visserligen befogenhet, emedan intet omedelbart upplefvadt får undantagas från psykologiens föremål. Men å andra sidan brukar här ofta nog erkännas, att äfven den yttre erfarenhetens innehåll, det kroppsliga och dess egenskaper, måste vara gifvet som bestämdhet hos det uppfattande subjektet, hvarmed anmärkningens udd är bruten. Betänkligare är, att definitionen ej angifver, ur hvad *synpunkt* den inre erfarenheten skall betraktas i psykologien. Den inre erfarenheten upptager ju i sig allt; men angifves icke särskildt den synpunkt, hvarur psykologien utför sin betraktelse, blir denna vetenskap ej distingverad från andra vetenskaper, hvilkas föremål möjligen ha samma omfattning. Och det påpekade är ingen tom tankemöjlighet. Om allt erfaret är gifvet i den uppfattandes själslif och så till vida påkallar en förklaring just ur den synpunkten, är icke mindre obestridligt, att det tillika måste vara något i och för sig — det kunde eljest icke vara något för den uppfattande. Äfven ur denna synpunkt behöfves då en förklaring af allt erfaret eller af hela erfarenheten, men sagda uppgift tillkommer en annan vetenskap än psykologien[1]. Sist berörda anmärkning — att man lämnas i okunnighet om psykologiens egendomliga synpunkt — träffar naturligtvis också, där någon definierar psykologien som vetenskap om den omedelbara erfarenheten. Mot sådan formulering invända vi för öfrigt, att den endera hemfaller till tavtologi, då omedelbarhet redan ligger i erfarenhetens begrepp, eller till ett olämpligt språkbruk, om omedelbarhet ej skall tänkas inneburen däri. Dylika oegentligheter undvikas, om vi efter det föregåendes lärdomar tills vidare fastslå, att psykologien är vetenskapen om erfarenheten, d. v. s. om hela erfarenheten eller all erfarenhet men just såsom bestämning hos subjektet, ännu tydligare det individuella mänskliga subjektet. Det mänskliga subjektet är nämligen självfallet det enda, hvarom här omedelbart kan vara tal, och detta subjekt är alltid till som individuum.

Men samma resultat låter oss äfven komma till rätta med ytterligare två i vår inledningsföreläsning berörda definitioner,

[1] Jfr ofvan s. 48 med not. Sammanhanget mellan objektets och det i och för sig varandes synpunkt påkallar ej här någon utredning.

de nämligen, som frapperade genom sin utförlighet, JODLS och EBBINGHAUS'. Enligt den förre skulle psykologien vara vetenskapen om former och naturlagar för medvetenhetsföreteelsernas normala förlopp, hvilka företeelser i den mänsklig-animala organismen äro bundna vid lifsprocesserna och organismens anpassning till de omgifvande medierna, och hvilkas sammanfattning vi beteckna som själiska (psykiska) funktioner eller processer. Oss intresserar nu JODLS definition närmast genom inryckandet af förhållanden, som den icke subordinerar under det själiskas synpunkt. Skulle än hos människan medvetenhetsföreteelserna befinnas oskiljaktigt förbundna med lifsprocesserna och den s. k. organismens anpassning till sin omgifning, så berör denna mer eller mindre naturvetenskapliga vy icke psykologien som sådan, om vi eljest få hålla oss till de föregående utredningarnas resultat. Och äfven om nämda vår slutsats lämnas ur räkningen, fordrar psykologiens utgångspunkt, att hvarje dylikt förhållande på sin höjd blefve ett härledt låt vara aldrig så väsentligt. Härledda bestämningar få emellertid, som välkändt är, icke upptagas i en definition.

Samma anmärkningar äga tydligen sin bärvidd ej mindre för den definition, EBBINGHAUS uppställt, enligt hvilken psykologien skulle afhandla de företeelser, processer och relationer i världen, hvilkas egendomlighet väsentligen är betingad genom beskaffenheten och funktionerna hos en organism, ett organiseradt individuum, och tillika skall utgöra vetenskapen om de hos en individ befintliga egendomligheter, som väsentligen normera hans sätt att upplefva världen. Samma indragande här af naturvetenskapliga vyer och såmedels af det kroppsliga Hela utförandet lämnar i den punkten ingen ovisshet, om än uttrycken organism, organiseradt individuum i och för sig kunde medge annan tolkning. Men som en förtjänst hos definitionen är att räkna dels erkännandet af universaliteten hos psykologiens föremål, dels framhäfvandet af individens synpunkt. Härvid är definitionens objektivt färgade hållning mindre betänklig än den ur psykologisk synpunkt öppet isärfallande två falden inom JODLS definition — själiskt, kroppsligt[1]. Tvingar

[1] JODL inför visserligen ej mer än EBBINGHAUS det kroppsliga som ord i definitionen utan begagnar tvärtom äfven han uttrycket organism. Men

sig nämligen det själiskas synpunkt nödvändigt fram, och det gör den, så måste *något* objektivt förvandlas i psykiskt, och hvarför då icke *allt* af definitionen berördt objektivt? hvarför en gräns godtyckligt här eller där? Så till vida låter sig ståndpunkten EBBINGHAUS lättare än ståndpunkten JODL öfverföra i vår.

---

uttrycket »organismens anpassning till de omgifvande medierna» är tydligt nog, och det »själiska» kommer härtill i en motsats, hvilken mer försvinner vid det objektivare uttrycket »upplefva.»

IV.

Resultatet af den hittills förda undersökningen sammanfattade vi senast i en definition på psykologi. Denna vetenskap befanns nämligen undersöka hela erfarenheten men utifrån sin egendomliga synpunkt, det individuella mänskliga subjektets, och kunde den följaktligen sägas vara vetenskapen om erfarenheten som detta subjekts bestämning. Öfverallt, där något erfaret icke var fattadt i sin betydelse för det mänskliga subjektet och andra dess bestämningar, måste vi således erkänna ett specifikt psykologiskt förklaringsbehof, i denna sin innebörd skönjbart visserligen först sedan kulturutvecklingen en gång i det hela — naturligtvis genom, d. v. s. i och med någon särskild individ eller måhända flere — kommit därhän, att följande reflexion tvingar sig fram: hvad än skall kunna bli gifvet som föremål för mig, måste så vida tillhöra mitt själslif, vara förnimmelse hos mig eller en af mina psykiska bestämningar. Häri ligger då en oförtydbar uppfordran att söka utreda hvarje sådan bestämnings inflytande på själslifvet i det hela, dess betydelse för det psykiska subjektet och alla de andra bestämningar, hvari dettas själiska lif eljest tager sitt uttryck. Och det, hvarutöfver härvid ingen psykologisk förklaring kan gå, är tydligtvis subjektet själft såsom enhet i och för alla sina särskilda bestämningar. Genom denna sin karakter är det, som subjektet gör ett helt af all den i erfarenheten sig teende mångfalden, det hela nämligen, som blir psykologiens föremål. Utan sagda sin bestämdhet i och genom det mänskliga subjektet kan intet falla under psykologiens domvärjo, och här blir sålunda ej blott yttersta gränsen för all psykologisk förklaring utan ock det, som måste gå igen i all sådan, som därför är det inom psykologien självklara, hvari allt annat inom vetenskapen måste

söka sin högsta förklaringsgrund. Och det är öfver hufvud tydligt, att man i en vetenskap ej kan gå tillbaka utöfver den synpunkt, hvarunder allt därinom skall betraktas. Denna synpunkt låter sig icke förklara *inom* en vetenskap, som genomgående har att begagna sig af densamma vid alla sina förklaringar. I egenskap af sådant universellt verktyg för ifrågavarande vetenskaps samtliga utredningar måste vetenskapens egendomliga synpunkt tillika utgöra dess högsta förklaringsgrund. Då nu psykologiens egendomliga synpunkt är det individuella mänskliga subjektets, ligger häri nödvändigt principen för all psykologisk förklaring. Men uttrycket mänskligt subjekt kan man ersätta medelst andra: mänskligt medvetande, resp. mänskligt själfmedvetande äro, som tidigare framgått, likvärdiga härmed, och dessa trenne begagnas följaktligen om hvartannat[1].

Mot all misstydning af det sagda äro vi emellertid ingalunda skyddade. Å ena sidan måste uppenbarligen det mänskliga subjektet, medvetandet eller själfmedvetandet och det just som individuellt vara högsta förklarings*grund* inom psykologien. Å andra sidan kan ostridigt ingen gå utom sitt eget medvetande. Alla förklarings*behof* falla sålunda inom detta, och det mänskliga subjektet, medvetandet eller själfmedvetandet blir därmed också i en eller annan mening declarandum — det, som skall förklaras, på samma gång som förklaringsgrund. Skall häri ej ligga en otillåten cirkel, måste följaktligen en distinktion vara möjlig. Och liksom den svårighet, vi påträffade i krafvet, att psykologien för sin möjlighet fordrade en själslifvets riktning på sig själf, att subjektet eller medvetandet tillika skulle kunna vara sitt eget objekt eller föremål, blef löst genom insikten, att en åtskillnad var möjlig inom medvetandet med bibehållen enhet af detta och utan att de skilda realiter uteslöte hvarandra, på analogt sätt distingvera vi här mellan sub-

---

[1] Härmed är icke sagdt, att jämte sådant språkbruk ej finnes ett specifikt vetenskapligt, hvilket refererar dessa ord som termer till olika nyanserade ehuru närbesläktade begrepp. Promiscue begagnas jämte dessa trenne för öfrigt äfven jagets begrepp, som naturligtvis ock låter sig fixera i särskild betydelse. Vid här föreliggande undersökning påkallas ej denna strängt differentierade terminologi. Där betydelseskillnaden kan vara af vikt, har den särskildt påpekats, så i det omedelbart följande.

jektet, medvetandet eller självmedvetandet såsom dels den totalitet, utanför hvilken ingen kan komma, och dels den enhet, hvarutaf all mångfald sammanhålles i sagda totalitet. Förklarings*behofven* afse naturligtvis totaliteten och de olika faktorernas eller momenternas förhållande till denna, förklarings*grunden* åter blir i första hand den enhet, hvarförutan intet kan tillhöra sagda hela. Om det alltid är ett helt, som påkallar förklaring just med afseende på sina momenters inbördes ställning och förhållande till det hela, får å andra sidan förklaringsgrunden självfallet ej vara något yttre för det hela utan är nödvändigtvis en väsentlig bestämdhet hos detta och, så snart det blir fråga om det helas möjligast *fullständiga* förklaring, tydligen den bestämdhet hos det hela, hvarförutan detta ej vore något helt och dess momenter ej tillhörde detsamma[1]. Att i vissa fall självfva declarandum eller det, som skall förklaras, kan få lika namn eller beteckning med förklaringsgrunden, är vid detta intima samband allt utom underligt men får icke leda till konfusion.

Emellertid kunna fordringarna på förklaring och förklaringsgrund så öfverspännas, att hvarken den ena eller andra blir möjlig. Begär man t. ex., att en förklaringsgrund skall ersätta alla andra, eller att dessa skola låta sig utveckla ur honom och ur honom ensam, så är detta ett högst obefogadt anspråk och fotadt på grundfalsk åskådning af vetenskapens metod. I första hand är tydligen den förklaringsgrund, som skulle ersätta eller i sig innehålla alla särskilda förklaringsgrunder, icke den *högsta* — helt enkelt emedan vi däri skulle nödgas se den *enda* eller *hela* förklaringsgrunden. Skiljer man rätteligen mellan en högsta förklaringsgrund och andra lägre, är innebörden häraf visserligen, att noga taget ingen af de se-

---

[1] För en organisk uppfattning är detta förhållande lätt begripligt. Enheten blir där en makt, hvari andra makter ingå såsom bestämningar eller organer, liksom enheten själf ingår bestämmande i dessa. Utan att tillhöra just ifrågavarande enhet bildar sagda flerhet intet helt ej heller detta hela. Att å andra sidan ej heller detta hela vore detta hela utan ifrågavarande flerhet, är en självfallen sak. Det gemensamma namnet för enheten såsom högsta förklaringsgrund och det hela såsom declarandum är vid detta ömsesidiga immanensförhållande tydligen intet mysterium.

nare kan umbära den förstnämda, den högsta, och att på så vis all slutgiltig förklaring härflyter ur denna, men icke dess mindre måste de lägre såsom särskilda förklaringsgrunder verkligen förklara något, som ej blefve begripligt ur den högsta förklaringsgrunden ensam. Är nu den *högsta* förklaringsgrunden i hvarje fall den genomgående och allmännaste bestämdhet, som från den förklarande vetenskapens egendomliga synpunkt visar sig karakterisera det hela, man har att förklara, och utan hvilken detta hvarken som helt eller i sina momenter kunde utgöra ett föremål för den vetenskapen, en bestämdhet, som ju i grund och botten sammanfaller med ifrågavarande ur föremålet självt hämtade synpunkt, så måste ock de *särskilda* förklaringsgrunderna vara särskilda bestämdheter hos samma hela, nämligen de bestämdheter, som tillkomma det hela i och genom dess särskilda momenter. Förklaringsgrund blir hvarje sådan bestämdhet på den plats i vetenskapens utveckling, där sagda bestämdhet såsom själf klart fattad möjliggör den klara uppfattningen af en annan bestämdhet hos föremålet. Vi erinra oss nämligen från de tidigare föreläsningarna, att vetenskapens objekt eller föremål icke låter sig begripa i hvad ordning som helst utan blott i den, som nödvändiggöres af föremålets egen beskaffenhet, dess eget inre sammanhang och de olika momenternas egen betydelse inom detta för hvarandra och det hela. Sagda beskaffenhet, sammanhang och system af betydelserelationer hade vetenskapen, som vi minnas, ej att producera eller inlägga i föremålet, utan blott att uppsöka och erkänna, ett kraf framspringande däraf, att vetenskapen som verklighetsuppfattning ej blott har att rikta sig på ett verkligt utan ock att förnimma detta på ett sätt, som motsvarar verkligheten och tillika naturligtvis förståndets i tankelagarna uttryckta fordringar. Men bestämmer på antydt sätt föremålet genom sin beskaffenhet, sitt eget inre sammanhang och sina momenters olika betydelse inom detta fortgången i vetenskapen, så klargöres allt genom att fattas i sitt rätta sammanhang, och blifva då tydligen alla förklaringsgrunder ej annat än beskaffenheterna hos föremålet i det hela eller i dess särskilda momenter men just sedda ur den synpunkten, att de måste fattas i en bestämd ordning och det ena så till vida genom det andra,

enär de ej låta sig klart fatta eller begripa utom denna af sakens egen natur betingade ordning.

Strängt taget kan då *hvarje* beskaffenhet eller bestämdhet blifva en förklaringsgrund, därest nämligen något annat hos föremålet genom densamma låter sig begripa. Endast i det fall, att något hos föremålet alls icke kunde tjäna till att begripliggöra ett annat, finge det undantagas från nämda allmänna regel. Men ett dylikt fall kommer aldrig till synes i vår erfarenhet, emedan ett föremåls alla särskilda momenter bestämma hvarandra ömsesidigt och då äfven blifva förklaringsgrunder för hvarandra i afseende just på den bestämdhet, som hvarje moment skänker de andra. Vidare är uppenbart, att det icke strider mot en förklaringsgrunds karakter af sådan, om han själf påkallar förklaring. Endast i den mån något självt har fattats med erforderlig klarhet och tydlighet, kan därigenom ett annat förklaras, men för den förklaringen är likgiltigt, *hvarifrån* förklaringsgrundens klarhet kommer, blott han verkligen är klar. Allenast om den *högsta* förklaringsgrunden i en vetenskap gäller utan vidare, att han själf omöjligen kan förklaras inom samma vetenskap, emedan hans klarhet där är förutsättningen för all annan klarhet. Men intet hindrar, att en vetenskaps högsta förklaringsgrund själf ur en eller annan synpunkt påkallar förklaring af någon annan vetenskap[1].

[1] Med hithörande utredningar ha vi endast syftat att karakterisera den vetenskapliga förklaringen i dess så till sägandes ideella struktur, ej dess faktiska vägar — ty att dessa icke gå så snörrätt och kontinuerligt från det allmännaste till det speciellaste, är åtminstone för filosofien en dyrköpt erfarenhet. Men å andra sidan skulle den färdiga och fulländade vetenskapens kartograf otvifvelaktigt upptäcka, att dessa faktiskt än här än där lagda vägar till sist dock sammanlöpa i de stora linier, vi här sökt draga. Vi ha sålunda icke i minsta mån velat förneka möjligheten eller värdet af hvad som i vidaste bemärkelse kunde få namnet hypotetisk förklaring. En förklaringsgrund för annat kan eventuellt äga den klarhet, som fordras för dettas begripande i någon viss riktning, utan att den själf är till fullo klart fattad. Just härigenom är det, som en vetenskap kan utföras från sin högsta förklaringsgrund, äfven om denna strängt taget påkallar förklaring från annat håll. Något motsvarande är ock möjligt inom hvarje vetenskap för olika delar af densamma. Detta sammanhänger naturligtvis med den relativa självständighet, vi tillerkänna de lägre förklaringsgrunderna i förhållande till den

Då det nu städse är ett helt, som påkallar förklaring, är i allmänhet omisskänneligt, att behofvet af förklaring och svårigheterna vid denna växa i mån af det helas komplikation eller invecklade struktur, om denna bild tillåtes mig. Å andra sidan: ju enklare dess simplare, som det heter — ju enklare eller mindre kompliceradt ett helt är, dess mindre svårigheter erbjuder det för uppfattningen, dess simplare och lättare sker förklaringen. Jämför man i sin ordning vid ett och samma hela det allmänna och det särskilda, så blir detta senare redan genom att innehålla det förra mer kompliceradt och sålunda något, som framför detta, d. v. s. i högre grad än detta tarfvar förklaring. Det är tydligen icke heller möjligt, att det särskilda skulle kunna definitivt förklaras annorlunda än genom det däri innehållna allmänna — är icke detta klart fattadt,

högsta ej mindre än hvarje helts särskilda momenter i förhållande till dettas enhet.

Eller för att ersätta de allmänna reflexionerna med ett nog tydligt exempel. Matematikens visshet och säkerhet har nära nog blifvit till ett ordspråk, och dess förklaringar måste alltså tillerkännas det bästa vitsord. Icke dess mindre visar matematikens historia, att därinom ingalunda förverkligats den eviga freden. Striderna inom matematiken sammanhänga emellertid högst väsentligt just med möjliga olika uppfattningar af dess högsta principer. Och häruti ligger, att dessa otvifvelaktigt kräfva en förklaring, som åtminstone icke vinnes utan kunskapsteoretiska undersökningar och möjligen i sista hand skulle härflyta från en vetenskap, hvars rykte för soliditet på många håll ej är det bästa, jag menar filosofien eller speciellt metafysiken. PAUL DU BOIS-REYMOND, som haft en stark känsla för detta krafs befogenhet, har också betitlat den första och enda delen af sin allmänna funktionsteori: *Metaphysik und Theorie der mathematischen Grundbegriffe*, ehuru vi icke vilja fördölja, att han på samma gång proklamerar satsen: »jede Wissenschaft muss sich ihre Philosophie selbst schaffen». Med en viss reservation kunna vi acceptera denna tanke, ty hvarje vetenskap måste arbeta på sina principers rätta tolkning, och dess idkare drifvas härvid förr eller senare till filosoferande. Men vi reservera oss mot både den vetenskapernas isolering i alla principfrågor och eventuella divergens i gemensamma sådana, som af sagda yrkandes ensidighet blefve en nödvändig konsekvens samt endast kan undvikas genom en allomfattande principvetenskap, d. v. s. en filosofi, hvari man hade att se ej blott den eller den vetenskapens filosofi utan filosofien. Detta kräfver emellertid, att de olika vetenskapernas representanter mötas i samfäldt arbete: att filosoferna allvarligt bemöda sig att tränga in i andra vetenskapers allmänna vyer, arbets- och åskådningssätt, liksom att dessas ämnessvenner i sin stad beflita sig om filosofien, sina egna vetenskapers först och främst men äfven den allmänna och universella filosofien.

kan hvad som härjämte innehåller ett annat omöjligen stå fullt klart för uppfattningen. I förhållandet mellan det allmänna och det särskilda är följaktligen det allmänna förklaringsgrund för det särskilda. På samma sätt gäller, att när helst vi inom ett helt påträffa delsfärer, som äro så att säga smärre hela, blir den allmänna bestämdhet, hvaraf delsfärens samtliga momenter karakteriseras, om de skola tillhöra densamma, en särskild eller mindre allmän bestämdhet i förhållande till den för den större sfären, det mer omfattande hela karakteristiska. Men härvid blir då ock den allmännare bestämdheten förklaringsgrund till den mindre allmänna. Från det särskilda i dess förhållande till ett annat särskildt, om dessa icke sinsemellan äro ett mer och ett mindre särskildt utan verkligen jämställda, kunde vi här se bort. Där måste för öfrigt gälla, att de särskilda ömsesidigt blifva förklaringsgrunder i afseende på den bestämdhet, det ena får genom det andra i deras inbördes förhållande. Är nu än efter ofvan nämda utredning det allmänna förklaringsgrund för det särskilda, kan detta senare dock aldrig *härledas* ur det förra ensamt och för sig fixeradt: det mer, som ett särskildt innehåller jämte det allmänna, kan icke härflyta ur detta, om det ock kan begripas i och genom sitt sammanhang därmed. Men slik orimlighet fordrar man i självfva verket, när man stegrar anspråken på förklaringsgrunden därhän, att den så kallade högsta förklaringsgrunden inom en vetenskap skulle ersätta de lägre eller i sig innefatta dessa, och att dessa lägre förklaringsgrunder skulle kunna utvecklas ur den högsta genom någon dess självrörelse — naturligtvis mer eller mindre mystiskt och således oklart fattad.

I sin tillämpning på psykologien vill detta säga följande. Subjektet, medvetandet eller självmedvetandet som enhet i och för själslifvets alla data är psykologiens högsta förklaringsgrund, det psykologiskt självklara, om jag så får säga. Och själslifvets olika data blifva särskilda förklaringsgrunder allt efter det sammanhang, hvari det enas betydelse för det andra gör, att det betingar dettas klara uppfattning eller begripande. Men det vore en fåvitsk tanke, om man af sagda förhållande frestades att vilja härleda allt ur självmedvetandets rena och yttersta enhet eller ett särskildt psykiskt datum ur ett allmännare. Med

den s. k. konstruktiva metoden måste det numera en gång för alla vara slut i psykologien ej mindre än på öfriga vetenskapsområden. Den konstruktiva metoden, så fattad som här antydts, har väl någon tid härskat inom filosofien och en del filosofiskt influerade vetenskaper men ursprungligen nog framkommit genom missuppfattning af den matematiska, speciellt den geometriska metoden — en missuppfattning, ty när matematikern t. ex. konstruerar en figur i åskådningen, kan han sägas genom en verksamhet, som faller utom den matematiska vetenskapen, skapa ett af dennas föremål. Men om vetenskapen väsentligen är *begripande* af föremål, kan dessas *konstruktion* ej vara vetenskap eller falla inom vetenskapen, hur stor betydelse för densamma konstruktionen må ha. Skulle konstruktionen än vara ett villkor för matematikens tillvaro och rent af en vetenskap kunna tänkas möjlig om själfva konstruktionen, är den likväl blott ett villkor ej saken själf eller ens del däraf, ty just ett villkor, som nödvändigt *före*går saken, här matematiken. Men vid en metodologisk uppfattning, hvars genesis ytterst är ett så graverande missförstånd, ha vi tydligen ej anledning att dröja längre[1].

[1] Man har att särskilja tvenne faser i fråga om den s. k. konstruktiva metodens historiska användning, den förkantska rationalismens och den efterkantska idealismens. Endast om den förra gäller det ofvan sagda utan all restriktion, ehuru man nog i regel snarast har den senare i minne, när tal uppstår om konstruktiv metod och filosofisk konstruktion. Otvifvelaktigt sammanhänger detta med att lösensordet för riktningen vinner burskap först under den senare fasen.

Utan all restriktion gäller det sagda om den förkantska rationalismens konstruktion, så till vida som denna uttryckligen framträder som matematisk eller geometrisk metod, snillrikast tillämpad af SPINOZA, tarfligast af WOLFF. Hos CARTESIUS t. ex. och LEIBNIZ yrkas väl principiellt en matematisk metod, men en sund instinkt förmodligen afhåller dem från någon genomförd egentlig och direkt tillämpning af krafvet. Äfven detta lär väl i sin mån ha bidragit till att konstruktionens namn ej lika fast associerats med den förkantska rationalismens metod. Att i alla händelser vårt klander utan afprutning träffar den förkantska rationalismen i samma grad den verkligen skattat åt en s. k. matematisk och faktiskt konstruktiv metod, beror därpå, att insikt här tryter om den matematiska metodens specifika egendomligheter och otillämplighet på annat föremål än matematikens.

Efter KANT är detta ej längre möjligt. Den konstruktion, som Tysklands stora idealistiska spekulation har bragt i ropet utgående från FICHTE,

Vi ha emellertid att i en annan riktning söka närmare klargöra innebörden af vår tes om psykologiens egendomliga synpunkt och däri liggande förklaringsgrund. Denna synpunkt påstods vara det *individuella* mänskliga subjektets eller självmedvetandets, och härmed skulle tillika psykologiens högsta förklaringsgrund vara angifven. Vi hade nu också funnit, att högsta förklaringsgrunden utgjordes af föremålets *allmännaste* bestämdhet eller den, som utpräglar sig hos föremålets samtliga momenter och därigenom möjliggör, att dessa bilda ett helt. Men individualiteten borde väl uttrycka det allra mest *särskilda* eller rent af det *enskilda*, och som individuellt skulle det mänskliga subjektet följaktligen ej gärna kunna beteckna någon högsta eller allmännaste förklaringsgrund. Ett dylikt påstående tyckes rent af innebära motsägelse. Härmed tvingas vi in på frågan om subjektets, medvetandets eller jagets individualitet, och hur denna är att fatta.

Individualitet är ett derivat af ordet individuum, och detta betyder ursprungligen något, som ej låter sig dela. Med individualitet skulle sålunda egentligen förstås den beskaffenhet, hvarigenom något är odelbart. Men från sagda betydelse härflyter en annan vanligare, då individuum betecknar ett enskildt

---

är i sina största namn fullt medveten om ogörligheten af en den matematiska metodens direkta öfverflyttning. Det kan alltså på sin höjd vara fråga om något analogiskt. Hos FICHTE t. ex. är icke filosofiens metod egentligt konstruktiv, om sagda vetenskap eljest enligt honom har att återge de jagets handlingar, som detta företager till lydnad för det filosofiska imperativet: tänk! tänk dig själf, och se därvid till. hvad som försiggår eller utvecklar sig inom dig, i hvilka handlingar ditt jag blir till för dig såsom detta verkliga jag. Huruvida eller i hvad mån jaget kan efterkomma sagda imperativ i en serie af »Thathandlungen», måste vi i detta sammanhang lämna som en öppen fråga, men föreligger här konstruktion, är det icke i filosofiens reproduktion af jagets handlingar utan i dessa senare, som dock ej äro något blott abstractums utan en lefvande verklighets självrörelse. Äfven HEGELS metod torde väl innebära något likartadt, om ock problemläget här synes vida mer kompliceradt än hos FICHTE. Så till vida är för dessas del vår reservation påkallad. Men skulle dylika jagets handlingar eller en varats självrörelse, hur den nu skall fattas och tolkas, *icke* vara möjliga, då kommer visserligen per subreptionem en förkastlig konstruktion in i filosofien, som oförmärkt och omedvetet ur erfarenheten nödgades upptaga de momenter, ifrågavarande princip ej förmådde skänka.

eller från andra skildt och för sig bestående föremål, vare sig person eller ting.

Sammanhanget i denna betydelseutveckling torde ännu ingen ha noga fullföljt på grundvalen af historiskt gifvet och sofradt material. Men må dock här några synpunkter komma till sin rätt, som vid ifrågavarande utveckling kunnat ha inflytande, och som på samma gång medgifva att närmare fixera nämda begrepps innebörd — utan att vi fördenskull tilltro oss fastslå dess faktiska genesis. Enligt sakens natur lämpar sig att härvid utgå från de oss närmast liggande föremålen, de kroppsliga. Det är nämligen på dem och allenast på dem, som det kan komma i fråga att söka omedelbart anbringa synpunkten af delning, resp. odelbarhet.

Odelbara i rent yttre och fysisk bemärkelse äro inga kroppsliga föremål, sådana vi känna dem af erfarenheten, men väl ändras ett dylikt föremål genom delning så, att vi ej längre kunna säga det vara fullt och helt ut detsamma som förut. Fixeras något såsom just detta, är härmed gifvetvis hvarje delning oförenlig: såsom just detta är det odelbart eller ett individuum — inträder åter delning, upphör föremålet att vara till såsom just detta.

Tydligen är man här redan framme vid den punkt, hvarest individualitet öfvergår till att beteckna ett föremål såsom enskildt eller i dess enskildhet. Må nu vara att i kropparnas värld föremålet framför allt synes hotadt i sin bestämdhet såsom just detta genom delningens process, hvadan negationen häraf, individualitas, a parte potiori eller som det viktigaste kommer att beteckna föremålet i dess enskildhet; såsom just detta upphör det att vara till ej blott genom delning utan genom hvarje slags förändring. Med all sådan blir då individualiteten ej mindre oförenlig än med delning.

Men vid en så tillspetsad betydelse af individuum och därmed af individualitet är svårt att stanna. De i erfarenheten gifna föremålen visa sig alla underkastade förändring, den må nu gå hastigare eller långsammare; och kan man härvid ej annat än tänka sig något i växlingen bestående, blir krafvet på ett föremåls bestånd som just detta reduceradt därhän, att förändringen ej får afse något vid dess uppfattning väsentligt. Föremålet är alltfort detta samma, om växlingen

ej träffat något för detsamma väsentligt. I individualitet ligger då blott den beskaffenhet, genom hvilken ett föremål är fortfarande väsentligen detsamma. Men äfven i denna bleknade betydelse röjer sig individualiteten som flytande och försvinnande. Det är blott vid en jämförelsevis begränsad och trång erfarenhet, som något enda gifvet yttre föremål kan sägas bestående i väsentligen samma beskaffenhet. Prolongeras erfarenheten i tidens båda riktningar mot det förflutna och det tillkommande, skall man finna, att ett föremål, som ännu i går och i dag till sin beskaffenhet fortfarande var väsentligen samma, ej sällan i morgon eller öfvermorgon blifvit sig så olikt, att den noggrannaste undersökning kräfves för att konstatera om också blott en enda ännu fortbestående beskaffenhet, på grund hvaraf föremålet kunde med någon egentlighet sägas vara detsamma. Och utflyttas tidsgränserna nog långt, såsom t. ex. sker i geologien och astronomien, kan måhända intet uppvisas, som berättigar att tala om fortvaron af föremålet i fråga såsom just detta.

En konkret exemplifikation torde här vara af värde. Tänkom oss ett gammalt köpebref, hvilket som ägorättshandling vandrat mellan många händer, fläckats, smutsats, gulnat af ålder, här och där t. o. m. sönderrifvits. Det är fortfarande trots dylika ändringar samma köpebref. Men gå förändringarna så långt, att det ej igenkännes som samma, huru då vinna någon visshet om att samma köpebref föreligger? Vi kunna tänka oss, att det sönderrifvits så, att ett väsentligt innehållsmoment ej längre påträffas, och vi kunna vidare tänka oss, att bland handlingarna förvarats ej blott det rätta köpebrefvet utan ock ett annat, kasseradt, vid det ursprungliga aftalet i samma form och med samma yttre uppsatt men till innehållet just i den punkten afvikande. Har nu äfven detta kasserade köpebref delat det äktas öde att blifva sönderrifvet, t. ex. samtidigt, det ena liggande på det andra, och är den karakteristiska skillnaden borta, om t. ex. det afslitna förkommit, så kan det äkta köpebrefvet ej längre igenkännas som detta. Ändringen har träffat något hos föremålet, som gjorde det till väsentligen detta. Man kan här ju veta, *att* ett af de båda papperen är det rätta men ej *hvilketdera*. En annan fysiskt mer genom-

gripande förändring omöjliggör måhända ej denna kunskap, t. ex. om papperen liggande bredvid hvarandra fattat eld och förkolnat. Skriften låter sig då under gynnsamma omständigheter fortfarande läsa, och genom fotografisk kopia kunde till äfventyrs båda handlingarna ersättas eller åtminstone tydligt särskiljas, hvaremot papperens oförsiktiga vidrörande skulle helt omöjliggöra detta och sålunda medföra den radikala ändring, som förintar utsikterna att på något sätt spåra individualiteten.

Inom den yttre erfarenhetens sfär synes individualiteten alltså tillfällig och försvinnande. Fattad mest tillspetsadt såsom den beskaffenhet, hvarigenom föremålet är just detta, är just detta enskilda föremål med just denna beskaffenhet, var den oförenlig ej blott med allt, hvad delning hette, utan ock med all förändring. Men i den yttre erfarenhetens sfär härskar växling och förändring, och inför dessas öfvermakt kan individualiteten då ej bestå. Söker man nu fatta individualitetens begrepp med mindre skärpa för att trygga den mer bestånd, blir ej längre fråga om annat än den beskaffenhet, hvarigenom ett föremål fortfarande är väsentligen samma — att beskaffenheten skulle vara helt ut densamma, alldeles densamma, yrkas då ej. Men äfven en så bestämd och därför icke längre så spröd individualitet ligger i tidernas lopp under för växlingen, och någon individualitet höjd öfver denna framvisar icke den yttre erfarenheten. Likväl släpper man ej gärna krafvet på något i sin bestämdhet såsom detta eller m. a. o. i sin individualitet fortvarande. Finner man nu intet dylikt i den yttre erfarenheten, sådan vi omedelbart känna henne, ligger blott så mycket närmare att tänka på den yttre erfarenhetens konstituenter. Och dessa tror sig naturvetenskapen ha upptäckt i de s. k. *atomerna*. Hvarje sådan vore ett i sin bestämdhet såsom just detta d. v. s. i sin individualitet bestående föremål, ingen förändring underkastadt — långt mindre delning. Af senare egenskap hade atomen t. o. m. fått sitt namn: det grekiska »atomon» betyder nämligen ordagrant detsamma som det latinska »individuum», d. v. s. något odelbart. Atomerna skulle då vara ej blott odelbara verkligheter och i denna ursprungliga bemärkelse individua utan tillika verkligheter, hvilka man ej kan frånkänna fort-

varo i deras bestämdhet såsom just dessa, vore följaktligen individua af den beskaffenhet, som ligger i individualitetens sprödaste nyss angifna fattning, här emellertid ej längre spröd, emedan beskaffenheten såsom just dessa antages oföränderligt häfta vid atomerna.

Hur intressant den naturvetenskapliga atomhypotesen för oss är å ena sidan genom sin bekräftelse af de synpunkter, hvarur vi ofvan utvecklat individualitetsbegreppet i dess tilllämpning på den yttre erfarenheten och kropparnas värld, å andra sidan emedan den styrker nödvändigheten af att antaga något i sin bestämdhet såsom just detta öfver all växling höjdt och oföränderligt bestående, så tvifvelaktigt måste vi likväl anse, att med atomerna en dylik individualitet blifvit uppvisad. Öfver atomernas rent hypotetiska värde såsom konstanter i de kemiska formlerna[1] tager man ett steg in på filosofiens eller

[1] Tydligast framlyser denna hypotetiska och relativa karaktär, då man, som stundom sker, ifrågasätter, att atomernas egenskaper skulle kunna befinnas mer eller mindre olika under skilda faser af världsutvecklingen. De egenskaper, som vår kemi tillerkänner atomerna, svara mot världsutvecklingens närvarande fas. Dylika spekulationer ha till dels åtminstone sin rot i det faktum, att intet experiment hittills kunnat vederlägga en sats, hvarmed VIRCHOW ersatt HARVEYS *omne vivum ex ovo*, nämligen satsen: *omnis cellula e cellula.* Skulle sålunda de närvarande förhållandena ej medge någon abiogenesis, men fordra å andra sidan samtidens astro-geologiska föreställningar, att i vår jords såväl som öfriga himlakroppars utvecklingshistoria vissa skeden genom då härskande temperatur utesluta möjligheten ej blott af verkliga cellers tillvaro utan af all s. k. organisk materia, ja, då måste — menar man — en abiogenesis likväl någon gång ha försiggått: under andra förhållanden kunna atomerna nämligen tänkas i besittning af andra egenskaper än sina närvarande. Att detta eventuellt finge experimentellt underlag, om t. ex. pyrokemien lyckades i laboratoriet framställa förhållanden analoga till dem, man antager ha utmärkt det glödheta stadiet af himlakropparnas successiva daning från urdimmans begynnelsepunkt, låter i någon grad växlingen af atomernas egenskaper afstryka det fantastiska, som eljest lätteligen synes vidlåda en slik hypotes, och skulle från ett »då» och »nu» indraga saken under naturens allmänna lagbundenhet men visserligen på sådant sätt, att egentligen blott den relativitetssynpunkt, som behärskar samtidens naturvetenskap, vore förd ett steg vidare och därmed de kemiska konstanternas relativitet tydligare framhållen. Observeras bör för öfrigt den betydelse, ett sådant resonnemang kan få i fråga om upplösningen af atomernas individualitet. Jfr den närmaste fortsättningen!

hvarför ej säga metafysikens område, så snart man tror sig i dem ha uppvisat något öfver *all* växling höjdt och i sin beskaffenhet såsom just dessa bestående, d. v. s. verkliga individua. Men att taga detta steg till filosofi eller metafysik från enbart naturvetenskapliga utgångspunkter är otillåtet, emedan all naturvetenskap af begynnelsen arbetar med en abstraktion, som ej någonsin kan helt genomföras, nämligen med att se bort från det, hvarförutan intet kan vara föremål, den psykiska verkligheten eller subjektets värld. Och filosofien i sin karakter af allsidig verklighetsuppfattning får dess mindre åtnöja sig med dylika ensidiga sortier, som dessa just här på oförtydbaraste sätt visa utöfver sig själfva — kroppen som föremål på det psykiska.

Dessutom tillkommer, att atomernas verklighet i den filosofiska eller metafysiska betydelsen af kroppsliga individua, som vore till sin beskaffenhet såsom just dessa höjda öfver all växling och förändring, redan från specifikt naturvetenskapliga synpunkter tyckes starkt ifrågasatt, så t. ex. utifrån de antaganden om något slags besläktad karakter mellan vissa s. k. elementer, till hvilka resp. atomvikters inbördes förhållanden under reflexion på härmed förenade typiskt likartade kemiska egenskaper gifvit upphof. Vi syfta naturligtvis på Mendelejeffs och Lothar Meyers s. k. periodiska system för de kemiska elementerna, som allt mer trängt igenom i den vetenskapliga uppfattningen. Redan länge har detta flerestädes blifvit tolkadt som fingervisning på en enda, om man så vill, kvalitetslös urmateria, hvilken i sig blott kunde förete kvantitativ olikhet. Härmed vore de nuvarande kemiskt elementära atomernas individualitet upplöst; och om en bestående sådan kunde återfinnas i den där hypotetiska urmaterien, synes mer än ovisst[1]. Från annan sida kunde detta bestånd förefalla än radikalare hotadt, nämligen af Ostwalds och några hans anhängares bemödanden att för atomerna substituera olika

[1] Beträffande sagda urmateria kunde då en vare sig korpuskulär eller atomistisk beskaffenhet ifrågasättas. Med den förra vore en bestående individualitet utan vidare oförenlig; och ho kan veta, hvad nya svårigheter som skulle möta för en sådan vid den senare?

s. k. energiformer. Då en mångfald energiformer bevisligen låta sig transformera i hvarandra fram och åter, mekaniskt arbete t. ex. i värme eller elektricitet och dessa i sin ordning i mekaniskt arbete eller i hvarandra, så lämnar energibegreppets möjliga utträngande af atombegreppet alldeles ovisst och högst tvifvelaktigt, huruvida några särskilda individua i hvad mening som helst kunna verkligen oförändrade bestå inom det fysiska universum. Annan individualitet än en försvinnande och tillfällig är där alltså icke uppvisad. Men visserligen möter oss krafvet på en individualitet af annan art t. o. m. på denna sista punkt, för så vidt eljest lagen om energiens bestånd[1] står öfver och behärskar all växling eller transformation af särskilda energiformer. Om denna lag utsäger, att i hvarje energiväxling energiens kvantum förblir detsamma, så att ingen energi uppkommer af eller öfvergår i intet, en tanke, förutsättande gemensamt mått för all energi och möjligen ytterst en och samma grundenergi, så ligger häri just krafvet på något i all dylik växling bestående, något som i sin beskaffenhet af just detta består under växlingen. Hvad detta är och hvad dess beskaffenhet, blir tills vidare ett x, ett stort frågetecken. Men fordran står klar och är intet x utan ett väl bekant.

Intressant är för öfrigt den antydda möjligheten, att lagen om energiens bestånd måhända skulle i sista hand förutsätta tillvaron af en enda grundenergi, omfattande hela den yttre naturens rike. Från antagandet af de många atomernas bestående individualiteter hade man då drifvits till motsatta extremen, som blir att bakom den yttre erfarenheten ej kunna erkänna mer än en enda individualitet af beståndande art, nämligen den allomfattande grundenergiens. Och frammanas icke äfven här till sist af vissa svårigheter en annan position, denna gång dock en, som upphäfver naturvetenskapens abstraktion från »psyche»? Hvad bestånd skulle nämligen grundenergien äga? bestånd såsom fullt och helt ut denna samma eller såsom blott väsentligen samma? Det förra förbjuder närvarande

[1] I detta fall alltså ersättande den dubbla lagen om materiens, resp. energiens bestånd.

världstillstånd, där energiens olika former ständigt öfverföras i hvarandra. Återstår det senare. Men vid motsättningen mellan grundenergi och särskilda energiformer, i hvilka grundenergien skall äga sin verklighet, blir den något allmänt, ett abstractum eller refererar sig m. a. o. till ett medvetande, som jämför.

Ja, frågar man, hvad naturvetenskapen med full och öfver hvarje tvifvelsmål höjd visshet uppdagat som bestående i sin beskaffenhet af just detta inom det fysiska universum, är svaret snart gifvet. Det lyder exaktast: energiens kvantum — eller ock: materiens liksom energiens kvantum. Hvilketdera svaret är rätt, kan här vara oss likgiltigt. I båda fallen är endast fråga om ett abstrakt eller allmänt. Och granskar man saken noga, skall befinnas, att detta »otvifvelaktiga» ej ens är af naturvetenskapen bevisadt utan är tankepostulater, approximativt men ej strängt verifierbara, och hvilkas egentliga bevisning ligger i den befruktande inflytelse, de som regulativa principer utöfvat på den naturvetenskapliga forskningen.

Endast ett bör i detta sammanhang ännu påpekas, nämligen att en sådan fortgång från många individualiteter till en, som gör sig gällande redan vid den yttre naturens undersökning, sammanhänger med alla gifna föremåls bestämdhet genom hvarandra, med att i erfarenheten intet föremål består rent af för sig. Växling af bestämdhet å en punkt kan då ej lämna någon enda annan alldeles oberörd, men detta tyder på ett bestående sammanhang, som skjuter öfver de mångas för sig fixerade individualiteter och därigenom framtvingar tanken på det helas individualitet. Så till vida som något är *det* hela (låt vara blott fysiskt) och ej blott *ett* helt, kan vid dess sida intet annat (fysiskt) bestå. Tillvaro och än mer bestånd äger allt annat (fysiskt) då blott om det är inordnadt i det (fysiskt) hela som moment däraf. Lika visst blir ock (det fysiska) momentets individualitet gifven i och med det (fysiskt) helas, hvars individualitet (här) sålunda är den högsta och egentligaste (men dock, enligt hvad nyss uppvisats, i sin ordning leder öfver till det psykiska).

I det framställda ligger en obestridlig anledning att se till, hvad individualitetens synpunkt vill säga, om den lägges

på något själiskt, och härtill tvingas vi så mycket mer, som detta är det enda oss omedelbart bekanta, i fall nämligen ingen kan gå utanför sitt själslif. Då på nämda håll synpunkten af delning eller motsatsen egentligen icke kan direkt anbringas, ha vi närmast att utgå från individualiteten som en beskaffenhet, genom hvilken något är just detta och intet annat, härigenom sålunda skildt från allt annat. I sagda betydelse fattas individualiteten så, att dess synpunkt utan vidare kan läggas på hvad verklighet som helst, äfven en okroppslig. Lägges individualitetens synpunkt här på den realitet, som närmast skulle motsvara vanliga s. k. yttre föremål, nämligen det enskilda erfarenhetsmässiga jaget med dess i något särskildt ögonblick gifna olika bestämningar, är detta visserligen individuellt genom sin beskaffenhet af just detta men tydligen ingen omedelbart bestående individualitet, emedan det redan i nästa tidsmoment skiftar bestämningar och så alltfort.

Betrakta vi nu själslifvet i dess särskilda olika data, är ej mindre tydligt, att hvarje dylikt måste erkännas som individuellt. Men också denna individualitet ter sig omedelbart försvinnande, — äfven i själslifvet härskar växling och förändring: intet särskildt psykiskt datum har alltjämt bestånd såsom just detta för medvetandet, utan i kaleidoskopisk mångfald och brokighet lämnar det ena det andra rum. Vid ett första påseende förefaller det rent af, som om individualiteten här jämfördt med den yttre erfarenhetens område vore en flyktigare och mer försvinnande. Det synes nämligen vara ett villkor för själfva medvetenheten, att innehållen växla för medvetandet, d. v. s. subjektet. Riktar detta sig mer uteslutande på ett eller blir dess innehåll för enformigt, så lämnar medvetenheten lätt rum för medvetslöshet: ett allbekant erfarenhetsfaktum är ju, att med enformighet i själslifvets förlopp följer känslan af tråkighet, som starkt disponerar för sömn, d. v. s. ett tillstånd, hvari medvetenheten är mer eller mindre upphäfd. Öfver hufvud visar det sig omöjligt att här direkt ifrågasätta annat bestånd, än som är förenligt med växlingen i själslifvet mellan medvetenhet och omedvetenhet, hur denna senare nu skall fattas. Granskar man hithörande något närmare, visar sig ock snart ett i sådan mening bestående inom

själslifvet. Ofta nog skall man nämligen upptäcka, att det försvunna psykiska tillståndet återvänder och förenas med igenkännande af att det såsom just detta innehåll redan en gång varit till för mig. Häraf har man lockats att tillerkänna de olika förnimmelserna, känslorna, viljandena eller åtminstone den första gruppen, förnimmelsernas, bestånd såsom just dessa, d. v. s. i sin individualitet, äfven nedanför medvetandets tröskel, och själslifvets hela förlopp har fattats som dessa psykiska faktorers stigande och sjunkande under täflingskamp om att nå fram i medvetandets fokus.

I grund och botten ha vi här den psykologiska pendanten till naturvetenskapernas atomteori, nämligen ett försök att uppvisa den själiska processens konstituenter, de olika psykiska innehållen, såsom bestående i sin individualitet. Och ett motsvarande värde skulle ej kunna frånkännas denna psykologiska hypotes, om man i de särskilda erfarenhetsmässigt gifna själiska data hade anträffat verkliga konstanter, som då ock bort kunna fattas i allmängiltiga psykologiska formler. Men under det kemiens atomer åtminstone synas vara relativa konstanter, nämligen i förhållande till de processer, som kemien har att undersöka, låt vara att de icke ens ur mer omfattande naturvetenskaplig synpunkt skulle kunna gälla för i sin individualitet afgjordt bestående verkligheter, så möta genast vid själslifvets exaktare undersökning afgjorda skäl mot en korresponderande hypotes. Hvarje särskildt psykiskt innehåll, som är oss gifvet, visar sig i någon mån till själfva sin beskaffenhet afhängigt eller beroende af sin psykiska omgifning, om jag så får säga[1]. En och samma förnimmelse, känsla

[1] Principiellt ligger häri ej mer än det ofvan s. 70 noten antydningsvis berörda i fråga om konstans, resp. växling af atomernas egenskaper. Men hur ojämförligt större konstansen af dessa synes vara, betygar tanken om deras växling såsom närmast hänförlig till olika faser af världsutvecklingen. Skillnaden i fråga sammanhänger tydligen med den olikhet i konstans, som utmärker »omgifningen» — den fysiska, resp. psykiska, ehuru man härvid visserligen drifves tillbaka till de antagna konstitutiva faktorernas egen konstans. Ytterst sedt behöfver detta emellertid ej innebära mer, än att förhållandenas lagbundenhet i ena fallet låter sig jämförelsevis lätt fatta i generella formler, i andra fallet endast med största svårighet eller tilläfventyrs

viljeyttring blir ej längre fullt densamma, om den nu föregås af olika psykiska data mot förr eller uppträder samtidigt med varierande sådana. Men hela konstellationen af medbetingande psykiska fakta är vid skilda tillfällen sig alltid mer eller mindre olik. Vidare får de psykiska innehållens första framträdande i och för medvetandet ej fattas på alldeles samma vis som deras förnyade framträdande: de hysa själfva hos sig en skillnad därvidlag, som innebär, att fastän de äro samma innehåll, de dock ej alltigenom äro samma. Individualiteten som erfarenhetsmässig skulle därför här aldrig kunna bli mer än en beskaffenhet, hvarigenom något innehåll i den psykiska processen röjer sig såsom väsentligen eller i det hela samma innehåll.

Kan alltså intet särskildt i erfarenheten gifvet psykiskt faktum tillerkännas fullt bestående individualitet, ligger till grund för det bemödande, som äfven här göres, att fasthålla individualitetens bestånd genom afprutning på dess skärpa och fullhet, tydligen ett hopp, att det bestånd såsom just detta, hvilket är det särskilda förmenadt, likväl skall kunna uppvisas med afseende på något allmänt eller för flere särskilda gemensamt. Vid all växling i själslifvet kunde ju dock något tänkas bestå, hvari de växlande ej växlade eller förändrades utan tvärtom förblefve sig lika. Och detta är ingen blott tänkbarhet utan tvärtom ett ojäfvigt faktum. Likväl möter här den svårighet, att ett sådant det allmännas bestånd i själslifvet ej mindre än inom den yttre erfarenhetens sfär ofta visar sig som något relativt, som ett bestånd tills vidare och inom vissa tidsgränser, men uppenbarligen kan man ej stanna härvid. Ovillkorligen måste man till sist fråga, om det i själslifvet finnes något, som utan annan växling än den att stundom vara medvetet fattadt stundom icke i förra fallet eller som medvetet fattadt alltjämt består i sin individualitet. Och svaret utfaller jakande: hvarje verkligt begrepp t. ex., hvarje sant vetenskaplig kunskap är så till vida något, som en gång fattadt alltjämt

---

alls icke. Frånvaro af lagbundenhet behöfver man ej misstänka i det senare fallet, låt vara att föremålet här vållar sin vetenskap specifika svårigheter. Jfr ofvan ss. 6 ff. om objektets lagbundenhet.

består för medvetandet, så snart detta riktar sig därpå, och består just i sin beskaffenhet som detta oföränderliga innehåll.

Här möter emellertid en annan svårighet: det allmänna eller det, som är för flere särskilda gemensamt, består icke i och för sig utan blott ingående i det särskilda och detta på dubbelt vis. Först och främst ur innehållets egen synpunkt: triangeln i dess allmänhet är aldrig till för sig utan endast specificerad med bestämda, alldeles bestämda förhållanden mellan sina sidor och vinklar såsom denna enskilda likbenta, resp. lik- eller oliksidiga triangel o. s. v. Därför ligger det i det allmännas natur att kunna logiskt indelas, men sådan logisk bestämbarhet är tydligen oförenlig med en i full egentlighet bestående individualitet, emedan det allmänna självt är till på särskildt vis hos det särskilda. Och den växling, som träffar det särskilda, synes då svårligen kunna lämna det allmänna helt oberördt. Åtminstone är tydligt, att en växling träffar det allmänna så till vida, som det kan närmare bestämmas i olika hvarandra uteslutande riktningar. Det allmänna är följaktligen nu specificeradt till en viss närmare bestämdhet men härnäst till en annan. På denna punkt befästa vi alltså ytterligare en redan vunnen vy af individualitetens väsen såsom innebärande full konkretion eller enskildhet, i det vi nämligen finna, att den i sin egentlighet uttrycker en beskaffenhet, genom hvilken något ej låter sig logiskt indela utan tvärtom sätter gräns för all logisk indelning, låt vara att dock en viss individualitet tillkommer äfven det allmänna såsom just detta allmänna. Å andra sidan är det tydligt, att ett allmänt låter sig fixera i medvetandet så till vida, som detta aldrig kan med full och egentlig medvetenhet fatta och fasthålla det enskilda i dess stränga enskildhet. Åtminstone är det uppenbart, att all förklaring till sin natur förutsätter det allmännas må vara relativa fixerande för sig, om vi eljest genom det klart fattade allmänna men på ingen annan väg begripa det särskilda eller mindre allmänna. Det allmänna både i sin mer eller mindre växlande och i sin fullt bestående eller konstanta bestämdhet är sålunda till som allmänt för medvetandet genom dettas vanmakt eller oförmåga att i ett med full medvetenhet genomtränga sitt innehåll. Men hvad än medvetandet i det särskilda fallet mäktar genomtränga,

medvetandet är städse till som detta särskilda medvetande, hvilket nu är just så bestämdt, i nästa ögonblick åter på olika vis, som nu t. ex. för sig fixerar detta bestämda allmänna, begreppet triangel, och härnäst fortgår till reflexion på triangelns vinkelsumma såsom = 2 räta eller på konsekvenserna af att man kan inskrifva trianglar i en cirkel med dennas diameter såsom bas o. s. v. Såsom reflekterande än på detta än på ett annat allmänt utifrån de eller de utgångspunkterna och med syftning i den eller den riktningen o. s. v. har medvetandet i hvarje ögonblick karakteren af särskildhet eller individualitet. Men visserligen är denna fixerbar blott genom själslifvets totala sammanhang, ej med afseende på ett absolut isoleradt ögonblick, om en sådan isolation öfver hufvud vore möjlig. Vi ha härmed tydligen uppvisat sättet n:o 2 för det allmännas tillvaro såsom ingående i det särskilda, och detta framtvingade synpunkten af det hela, här det psykiskt hela eller totaliteten af subjektets själslif.

Frågan återvänder dymedelst från de särskilda psykiska data till vårt eget medvetande, ehuru ej längre så att säga momentant fixeradt utan som den totalitet, hvilken i hvarje ögonblick är på särskildt sätt bestämd, en riktning, hvartill äfven den yttre erfarenhetens betraktelse ju företedde korrespondens. I sagda sin bestämdhet är medvetandet individuellt, och på dess individualitet som den högre peka alla särskilda psykiska data tillbaka, emedan de äga sin individualitet inom och genom subjektet såsom det hela. Likväl är subjektets eller medvetandets individualitet tydligen ingen bestående, äfven om vi här kunna taga hänvisning på ett medvetande, hvars individualitet skulle tänkas som alltigenom bestående. Mänskligt vore emellertid ej ett sådant medvetande utan öfvermänskligt. Stanna vi nu vid det mänskliga medvetandets synpunkt, måste hos detta finnas något, som till ett helt sammanhåller all särskild mångfald och därför ger denna en bestämdhet, hvarförutan de olika momenterna ej kunde tillhöra sagda hela. Detta sammanbindande var ju subjektet eller medvetandet självt, nämligen såsom enhet och därvid äfven princip för sin mångfald. Detta konstituerar följaktligen en allmän bestämdhet hos sitt hela och kan självt sägas vara det allmännaste för sitt hela men dock

blott för *sitt* hela. Detsamma gäller om hvarje enskild människas medvetande. Men detta för sin sfär allmännaste ger dock sin samtliga mångfald den bestämdhet, hvarigenom de resp. momenterna omedelbart tillhöra just *det* hela och intet annat helt, följaktligen detta hela såsom skildt från alla andra hela. Så till vida är detta allmännaste för sin sfär tillika ett särskiljande mot andra sfärer eller ett särskildt. Och i denna sin allmänna men dock särskiljande bestämdhet består hvarje medvetande såsom just detta eller har en bestående individualitet. Som det allmännaste för sitt hela är det dettas högsta förklaringsgrund — obetaget att det tillika är ett särskildt eller individuellt. Hvar och en, som drifver psykologi, har sålunda att utgå från sitt eget, d. v. s. sitt individuella medvetande, och detta som enhet för all sin mångfald blir för honom högsta psykologiska förklaringsgrund[1]. Häri ligger ingen motsägelse. Men det är också på sagda vis, som krafvet måste tolkas, att psykologiens utgångspunkt och högsta förklaringsgrund är det individuella mänskliga själfmedvetandet. Det från en synpunkt allmännaste kan från annan synpunkt vara något särskildt, och häri ligger då anledning att fortgå till en vetenskap, hvars allmännaste ej har vid sidan af sig något annat allmänt, från

[1] Det nu utvecklade innebär den direkta fortsättningen på vår tankegång ofvan ss. 59–60. I noten till s. 60 framhölls, att ett dylikt sakförhållande vore lätt begripligt för »en organisk uppfattning»; och det är af särskildt intresse att se, huru man numera i en del moderna psykologiska framställningar icke vill veta af individens själslif som något ur diskreta faktorer uppkommet helt, något slags blott summa eller dylikt, utan det hela är ett första och ursprungligt faktum, om än detta hela erfarenhetsmässigt ökas (för att icke säga: växer!) och måhända äfven i en eller annan riktning synes förlora af sitt innehåll eller minskas. Till verkligt organisk uppfattning kommer man dock i regel icke. En definitiv sådan lärer väl ej heller vinnas utan fortgång till den vetenskap, hvars föremål är verklighetens totalitet, d. v. s. metafysiken. I en vetenskap, som eventuellt kunde visa sig propedevtisk till denna, får man naturligen ej positivt operera med fastslagna metafysiska resultater — sådant vore dogmatism — men man får ej heller af antimetafysisk skräck ledas att förbise eller vantolka erfarenhetsfakta, därför att dessa alltför betänkligt närma sig till motsvarighet mot metafysiska begrepp eller satser. Vår öfvertygelse är, att den *inre* naturens undersökning vida mer än den *yttres* blir grundläggande för en solid metafysiks begrepp om organiskhet.

hvilket det kunde och behöfde särskiljas, nämligen till filosofien, som betraktar verklighetens totalitet. Detta hela skänker då sin mångfald, d. v. s. all mångfald, en bestämdhet, som blir det absolut allmänna, hvarutöfver man ej kan gå tillbaka. Och af sagda helas individualitet beror hvarje annan.

V.

Gången af vår undersökning har hittills varit följande. Vi fastställde först begreppet vetenskap under jämförelse med begreppen vetande och kunskap — detta emedan ju psykologien vill gälla för vetenskap. Därnäst orienterade vi oss i afseende på vetenskapens allmänna anledning, behof och intresse med blicken alltjämt fäst på psykologien, hvars föremål vi uppvisade från erfarenhetens utgångspunkt. Och då detta föremål befanns vara hela erfarenheten men sedd ifrån en viss för psykologien egendomlig synpunkt, det individuella mänskliga subjektets, hvari ock låg psykologiens högsta förklaringsgrund, sysslade vår senaste föreläsning med att utreda, hur den högsta förklaringsgrunden, som måste vara föremålets allmännaste bestämdhet eller den, hvarförutan intet kan tillhöra detsamma, här dock utan motsägelse skulle kunna sammanfalla med det individuella mänskliga subjektets synpunkt. En motsägelse syntes man få misstänka, emedan det allmännaste och det individuella lätt nog fattas som ett slags motsatta poler, hvilka sålunda icke sammanginge i ett. Lösningen af berörda svårighet framhöll, att det från en synpunkt allmännaste kunde från en annan vara något särskildt och särskiljande. Så befanns hvarje i erfarenheten gifvet psykiskt subjekt som enhet för sitt själslif, det band så att säga, hvaraf all mångfald därinom sammanhålles, utgöra på en gång det allmännaste för sin sfär och ett särskiljande gent emot alla andra sfärer, följaktligen något, som konstituerar denna sfär i dess bestämdhet som denna eller i dess individualitet utan att härmed en medkonstituerande betydelse frånkändes samma helas särskilda mångfaldsmomenter.

Hand i hand med nu åsyftade tankegång gick en granskning af individualitetens betydelse. Då individualitet efter sin

härledning närmast skulle uttrycka den beskaffenhet, hvarigenom något vore odelbart, men delningens synpunkt direkt hänvisar på kropparnas värld, var lämpligast att utgå från denna och först spörja om individualitetens betydelse härinom. Rent ut odelbart kunde intet af den yttre erfarenhetens föremål sägas vara, så vida det icke fixerades i sin betydelse som just detta. Icke blott genom delning emellertid utan genom hvarje slags förändring upphör det kroppsliga föremålet såsom just detta — såsom just detta är det oförenligt med delning och öfver hufvud förändring. Om nu delning är det, som inom kropparnas värld synes radikalast hota ett föremål i dess beskaffenhet som just detta, kan häråt lämpligt och naturligt nog ett betecknande uttryck vinnas i ordet »individualitas», individualitet. Härmed skulle alltså förstås den beskaffenhet, hvarigenom det kroppsliga föremålet är till såsom just detta. Men tydligen låta sig ej blott kroppsliga föremål utan allt, hvad föremål heter, fixera i sin beskaffenhet som just dessa. Såmedelst vidgar sig individualitetsbegreppet utöfver kropparnas värld till att afse all verklighet, hvarvid dess tillämpning på det psykiska blir en självfallen sak.

I kropparnas värld framvisar emellertid erfarenheten, om den tillräckligt utsträckes i tidens båda riktningar, intet föremål, som kunde sägas oförändradt bestå i sin beskaffenhet såsom just detta. Individualiteten dukar här under för växlingens och förändringens makt. Och äfven den afprutade betydelse, hvari individualitet fattas, när man ej fordrar mer än föremålets bestånd i sin väsentliga bestämdhet som detta, åstadkommer på sin höjd, att individualitetsbegreppets sprödaste fattning viker för en så till sägandes handterligare. Erfarenhetsmässigt låter sig dock ej uppvisa något enda kroppsligt föremål, som i sin beskaffenhet af väsentligen detta samma oförändradt bestode all tid. Och lämnar man den rent erfarenhetsmässiga vyen på kropparnas värld för att med dess hypotetiska konstituenter, atomerna, tro sig ha funnit några i sin beskaffenhet som just dessa eller i sin individualitet oföränderligt bestående verkligheter, så måste — bortsedt från allt annat — redan den inom våra dagars naturvetenskap ifrågasatta substitutionen

för atomerna af olika energiformer[1] vid kännedomen om olika energiformers transformation i hvarandra ådagalägga, att här ingen fullt bestående individualitet kunnat med säkerhet uppvisas. Men väl finge man se ett kraf på tillvaron af något i sin beskaffenhet såsom just detta bestående, om energilagen, hvilken utsäger, att i all energiväxling energiens kvantum förblir detsamma, ytterst skulle befinnas förutsätta en enda grundenergi. Likvisst blefve ock en sådan grundenergi bestående blott i den beskaffenhet, hvarigenom den vore väsentligen samma, ej i sin närmare bestämdhet såsom just denna, emedan grundenergien naturligtvis omedelbart är till i sina särskilda energiformer, som på växlande vis enligt sammanhanget inom det hela transformeras i hvarandra. I sin bestående individualitet vore då grundenergien tillika ett allmänt med viss motsättning till sitt särskilda. Och noga sedt är det enda fullt bestående, som den rent erfarenhetsmässiga vyen på kropparnas värld låter oss antaga — då man sålunda icke fortgår till de hypotetiska atomerna — just ett allmänt: själfva kroppsligheten eller materialiteten. Såsom just detta består till sist inom kropparnas värld blott själfva kroppsligheten eller materialiteten, därest man ej lämnar den rent erfarenhetsmässiga synpunkten för en interpretation af densamma utmynnande i hypotesen af vare sig atomer jämte energiformer eller af blott energiformer, som då sannolikt vore att återföra på en enda grundenergi. Något i sin närmare bestämda individualitet alltjämt fortvarande vet man här tills vidare ej utaf.

Lika litet kunde vi å själslifvets område uppvisa vare sig det konkreta subjektets eller något särskildt datums oför-

---

[1] I denna återblick anse vi det obehöfligt att än en gång beröra alla förut antydda alternativa åsikter. Mot atomistisk åskådning i dess olika nyanser ställa vi nu endast den typiska extrem åt annat håll, som i OSTWALD funnit sin märkligaste förkämpe — visserligen under de lifligaste protester från en hel skara betydande naturvetenskapsmän. Vi påstå dock härmed ingalunda, att OSTWALD utgått som afgjord segrare ur den bekanta energistriden. Men har än OSTWALD knappast kunnat göra den af honom angripna ståndpunkten full rättvisa, gäller otvifvelaktigt samma om hans vedersakare. Att närmare ingå i denna sak fordras ej af sammanhanget ofvan.

ändrade bestånd. Här tillkom den ytterligare svårighet, att medvetandet som vaket eller fullt medvetet alltjämt fortgår från ett innehåll till ett annat, om än samma innehåll då och då återvänder, och vidare att medvetenheten i själslifvet stundom lämnar rum för omedvetenhet eller medvetslöshet. Beståndet kunde i sådant fall ej omedelbart betyda mer, än att ett innehåll vid sitt återinträde på själslifvets skådeplats visade sig vara just samma innehåll som förut. Men om intet särskildt psykiskt innehåll var man i stånd att ådagalägga detta, tvärtom förutsatte själfva igenkännandet af något tidigare gifvet själiskt datum trots all identitet också en skillnad i eller vid innehållet. Här kunde — rent erfarenhetsmässigt sedt — följaktligen ej mer än i kropparnas värld uppvisas något, som alltjämt bestode i sin särskilda individualitet. Äfven här drefs man således att reducera sina kraf på individualitetens bestånd: man måste stanna vid att något väsentligen bestode såsom just detta eller att växlingen ej afsåge något väsentligt för det i sin individualitet fixerade. Men en afprutning på individualitetsbegreppets egentlighet blef det här ej mindre än beträffande kropparnas värld. Det bestående blef nämligen ett allmänt i viss motsättning till det särskilda.

Å en punkt emellertid framvisade själslifvets sfär ett företräde gent emot kropparnas värld. Medan man vid denna lämnades i ovisshet om hvad som ytterst och egentligen bestode bortsedt från själfva kroppsligheten eller materialiteten — extremast huruvida individuella atomer eller en allmän grundenergi bestode — och likaledes måste vara osäker, af hvilken eller hvilka beskaffenheter det ytterst bestående utmärktes, medger själslifvet, att vi kunna känna, hvad som därinom består, och hvad dettas beskaffenhet är. Hvarje verkligt begrepp, hvarje sant vetenskaplig kunskap t. ex. är ju ett i sin beskaffenhet som just detta alltjämt bestående, så till vida som det en gång rätt fattadt ej låter sig fatta på annat sätt. Men ej nog härmed: något, som i första hand tyckes hota det individuellas bestånd äfven i denna reducerade mening eller såsom ett allmänt, vänder sig vid närmare påseende till en fördel, hvaraf svårigheten aflägsnas. Om nämligen det allmänna ej är till för sig utan blott som ingående på särskildt sätt i det sär-

skilda, skulle det särskildas växling ej gärna kunna undgå att på ett eller annat vis träffa det allmänna. Äfven detta borde då förändras eller växla, och så sker ock: det allmänna växlar i det enskilda fallet till sina särskilda närmare bestämningar men ej därför nödvändigt som allmänt. Om ett och samma allmänna innehåll återvänder i medvetandets uppfattning, måste ju reproduktionens faktum förutsätta en skillnad därvid, men sagda skillnad rör — så snart vi tänka på ett oföränderligt bestående allmänt — ej detta allmänna som sådant utan något därmed förenadt särskildt. Detta allmänna var då och då så bestämdt i det särskilda, är nu åter i samma afseende närmare bestämdt på annat vis. Triangelns allmänna begrepp fattas den ena gången i ett, den andra gången i ett annat matematiskt sammanhang; och den ena gången är det uppfattande subjektet tillika afficieradt i sitt medvetande på ett visst sätt, den andra gången på ett annat. Härvid växlar sålunda det allmänna — triangelns begrepp — ej som allmänt utan i den särskilda bestämdhet, hvilken för hvarje fall är därmed förenad.

Just i sagda mening blir då det allra allmännaste inom själslifvet ett oföränderligt bestående, emedan detta är, hvad som måste kunna anträffas hos hvarje särskildt datum, om det skall tillhöra själslifvet, den bestämdhet, som subjektet skänker allt till dess möjliga erfarenhet hörande, och hvarförutan just *den* mångfalden ej kunde utgöra just *detta* helas särskilda momenter. Att berörda allmännaste tillika utgör ett mot andra hela särskiljande och därför särskildt, känna vi redan. Men röjer sig på antydt vis, att gränsen mellan det allmänna och det särskilda är flytande, se vi ej mindre tydligt, att individualiteten från början fixerats på ett sätt, som visar utöfver sig själf. Individuellt var något genom sin beskaffenhet af just detta, men det kommer då an på hvad för ett något jag fixerar. Detta något kan likaväl vara ett allmänt som ett enskildt, och just därför kan ej heller det allmänna fattas utan hvarje individualitet. I de bestämningar, som ligga i triangelns allmänna begrepp, är detta till såsom just detta, och hvarje definition går blott ut på att uppvisa begreppet i sagda bestämdhet eller, om man så vill, i dess individualitet. Men det all-

männa är intet för sig bestående, detta tror man emellertid det i sin enskildhet fixerade vara. Man glömmer då, att samma ögonblick, jag fixerar något inom erfarenheten gifvet i dess enskildhet, löser jag det ur dess erfarenhetsmässiga sammanhang och förvandlar det till ett i någon mening abstrakt, låt vara att det fortfarande synes konkret vid jämförelse med ett abstraktare. Enligt det erfarenhetsmässiga sammanhanget är intet gifvet något för sig bestående utan allt är till i sitt sammanhang med annat och därmed följande bestämdhet af det andra. Kan understundom det gifna som åtminstone väsentligen detta samma framträda i de mest växlande förbindelser och sålunda tyckas vara af dylika sammanhang oberoende, är oberoendet i fråga likväl blott relativt. Att lösrycka det från hvarje sammanhang är ej allenast omöjligt utan innebär med hänsyn till den afsedda uppgiften en inre motsägelse. Som förverkligadt måste ju detta lösryckande innebära, att äfven sammanhanget med den undersökande vore brutet, med den undersökande, som just ville se, hvad det gifna är för sig utan sammanhang med annat!

Sin bestämdhet som just detta har därför allt i erfarenheten genom, i och under sammanhanget med allt annat därinom gifvet. Individuellt är då något blott i och genom det hela, som det tillhör. Individualitet i kropparnas värld äger något blott genom den yttre naturen i samma grad den låter sig fatta som ett helt, individualitet inom själslifvet blott genom medvetandets eller subjektets totalitet. Läte sig denna fatta som det hela utan all inskränkning, som det hela par préférence, det absolut hela, kunde man ej komma härutöfver, och af detta helas beskaffenhet som just detta eller af dess individualitet blefve då all annan individualitet beroende. Men pekar äfven det omedelbart gifna mänskliga subjektets totalitet utöfver sig själf, så hänvisar all individualitet hos subjektet och därinom på en ännu högre och ytterst en högsta individualitet. Röjer sig nu, att den individualitet, hvilken omedelbart tillkommer det mänskliga subjektet som ett konkret helt, ej är oföränderligt bestående, emedan det särskilda växlar därinom, tillkommer dock sagda karakter af oföränderligt bestånd subjektet såsom enhet i och för all sin mångfald och äfven

vissa dess allmännare innehåll. En högsta individualitet vore funnen, om samma karakter af oföränderligt bestånd utmärkte det hela alltigenom och i samtliga dess momenter, men en sådan tillkommer ej det mänskliga subjektet. I samma grad pekar därför den vetenskap, som fullföljer det individuella mänskliga subjektets synpunkt, bort utöfver sig själf, psykologien utöfver sig själf på filosofien.

Vi se följaktligen, att det blott är genom ett slags abstraktionsakt, som man kan rycka något ur erfarenhetens sammanhang och fixera det för sig i sin beskaffenhet af just detta eller i sin individualitet. Men i samma stund något så fixeras, drifver emellertid denna abstraktion utöfver sig och till detta andra, hvarifrån man just abstraherat, så till vida nämligen som detta ingår medbestämmande i det fixerades individualitet. Endast vid det hela, som ej har något annat jämte sig och därför har all sin bestämdhet i och genom sig själf, pekar det individuella ej utöfver sig själf på något annat. Men å andra sidan kan heller ingenting fixeras för sig, som skulle hämta hela sin bestämdhet från annat, utan till någon sin bestämdhet måste det alltid självt vara grund. Ej blott för att kunna bestämma annat utan ock för att kunna mottaga bestämdhet af annat måste allting vara något i och genom och för sig själf. I denna självbestämdhet närmast har man tydligen att söka det, som skall kunna utgöra ett bestående i individualiteten, där denna eljest innehåller ett växlande. Hvad sagda självbestämdhet är, kan i vissa fall befinnas svårt att uppvisa, t. ex. i fråga om den yttre naturen och dess företeelser. Men samma svårigheter möta icke på själslifvets område. Äfven här råka vi onekligen öfverallt en enhet af självbestämdhet och bestämdhet genom annat, men som själslifvets självbestämdhet måste vi i hvarje särskildt fall erkänna allt det hos den gifna mångfalden, hvarigenom den hänför sig till just detta individuella subjekt och uttrycker dess egendomliga art att lefva sitt lif. Från individualitetens synpunkt ha vi följaktligen återkommit till samma fordran, vi tidigare uttryckte så, att psykologiens möjlighet förutsätter självmedvetandet ej blott som medvetande af eller om sig själf utan ock som medvetande genom eller ur sig själf. Här är denna fordran alle-

nast närmare bestämd och har nu formen: det *individuella* mänskliga medvetandet är i sin *individualitet* ej blott ett medvetande af eller om sig själf utan ock ett medvetande genom eller ur sig själf. Men liksom vi förut insågo, att det mänskliga medvetandets självständighet endast är relativ, att det sålunda ej fullt eller helt är ett medvetande genom eller ur sig själf, framträder samma insikt nu närmare preciserad därhän, att det individuella mänskliga själfmedvetandet i sin bestämdhet såsom just detta dels är till som själfbestämdt, dels som bestämdt af annat. Är sålunda den fullständiga individualiteten sammanfattningen, det hela af denna själfbestämdhet och bestämdhet genom annat, blir individualitetens kärna och oföränderligt bestående innehåll dock tydligen hvad som därinom uttrycker själfbestämdheten och som gestaltar sig till ett allmänt genom att utprägla sig äfven hos allt det andra, hvilket är medbestämmande för individualitetens totalitet.

Förhållandet inom den senare mellan själfbestämdhet och bestämdhet genom annat kan emellertid icke erfarenhetsmässigt tänkas så, att den förra skulle vara utan den senare eller tvärtom. Liksom ingenting kunde lösryckas ur erfarenhetens sammanhang och för sig fixeras utan att man härigenom tillika drefs att fortgå öfver fixeringens gräns, gäller ett motsvarande om dessa tvenne sidor hos den fullständiga erfarenhetsmässiga individualiteten. Blott genom en abstraktion, som ej kan förinta eller upphäfva det reala sammanhanget, och som därför pekar utöfver sig själf, är själfbestämdheten att fatta för sig och likaså bestämdheten genom annat. Realiter genomtränga de hvarandra om än ofta med endera sidans öfvervikt, så att den eller den bestämdheten företrädesvis innebär själfbestämdhet, resp. bestämdhet genom annat och då i samma grad betecknar medvetandets själfständighet eller motsatsen. Naturligtvis utesluter ej detta erfarenhetsmässiga förhållande, att man vid det hela, som ej jämte sig har något annat, kan och måste tänka själfbestämdheten utan bestämdhet af annat eller som ensam tillräcklig för den fullständiga individualiteten. Men i och med en sådan tanke lämnar man den gifna erfarenhetens analys; och nödvändig är en sådan tanke blott om man utöfver den

gifna erfarenhetens relativa hela tvingas att tänka ett absolut helt till den förras högsta begripliggörande.

Med det framställda ha vi nu ock tillfälle att ytterligare angifva, på hvad sätt medvetandet och dess data utgöra föremål för psykologien. I den frågan erinra vi oss, huru protester framställts mot att medvetandet skulle kunna vara sitt eget föremål, något som dock måste äga rum, om psykologien eljest är möjlig som vetenskap. Och de svårigheter, man trodde sig upptäcka vid saken, aflägsnades samtidigt med det obefogade antagandet, att alla föremål vore kroppsliga eller att fatta i analogi med det kroppsliga — detta principiellt och i afseende på att något skulle kunna utgöra sitt eget föremål. Det är emellertid ingalunda blott dessa allmänna och principiella svårigheter, hvilka beveka till opposition mot hvarje uppfattning af medvetandet och dess data som föremål, utan äfven speciellare — fortfarande med den tysta baktanke, att allt, hvad föremål heter, måste fattas efter det kroppsligas analogi. Låt vara att många bland den yttre erfarenhetens ting ha en mer eller mindre försvinnande tillvaro som just dessa, andra synas dock äga ett vida fastare bestånd, hvaraf lätt nog väckes tanken på ett bestånd utan gräns. Särskildt träder denna tanke i förgrunden, om man med atomerna vill ha upptäckt de gifna kroppsliga föremålens yttersta och konstitutiva faktorer. Samma synpunkter kommer man då osökt att anbringa på själslifvet. Man kan till en början ifrågasätta, att själen såsom ett ej mindre reellt föremål än den yttre erfarenhetens kroppar ock skulle ha ett motsvarande bestånd — kanske rent af ett bestånd utan gräns. I denna riktning går tanken på själens individuella odödlighet, som lätt förknippar sig med den om själens preexistens. Men liksom de enskilda yttre föremålen vid skarpare reflexion alltid till sist visa sig ha en försvinnande existens, äfven om man blott ville ifrågasätta deras bestånd som väsentligen ej helt ut desamma, hvarefter tanken måhända närmast söker öfverflytta beståndets synpunkt på atomerna såsom de gifna kropparnas odelbara och oföränderliga konstituenter, drifves man beträffande själen och själens lif att söka garantien för dess bestånd ej i den växlande mångfald, som träder ut och in på »psyches» scen, utan i den enhet, som oföränderligt är

densamma, hur än mångfalden växlar. Man tenderar understundom rent af att fatta denna enhet som ett slags andlig atom — kanske på herbartianismens vis, hvilken låter all psykisk mångfald uppstå genom det enkla s. k. själsrealets olika sätt att gent emot olika påverkningar dokumentera sin enda oföränderligt bestående kvalitet.

Visserligen är tydligt, att denna vy på saken är alldeles otillfredsställande och innerst motsägande. Medan atomen skulle vara ej blott odelbar utan ock oföränderlig och de många konstituenterna eller atomerna falla utom hvarandra, kan enheten på själslifvets område omöjligen sättas i samma yttre förhållande till mångfalden därinom som de många atomerna till hvarandra. Och medan det hypotetiska atombegreppet åtminstone synes visa tänkbarheten af verkligheter, som i den yttre naturen äga oföränderligt bestånd äfven i sin närmare bestämda individualitet, är det enda oföränderligt bestående, som själslifvets analys låter upptäcka, ett mer eller mindre allmänt, hvilket omöjligen kan tillerkännas bestånd för sig, och hvars oföränderlighet ej ens utesluter, att det växlar med afseende på subjektets medvetna uppfattning däraf, d. v. s. än är medvetet fattadt, än åter icke. Men ju närmare till hands denna kritik ligger, dess lättare ser man, att kroppslighetens specifika synpunkter måste hållas fjärran från det psykiska. Allt tal om oföränderligt bestånd i själslifvet, om jagets enkelhet o. s. v. kan då tyckas innebära en förstucken och otillåten användning å själslifvets område af vyer, hvilka i frågan om den yttre erfarenheten helt naturligt göra sig gällande med den kroppsliga verklighetens låt vara hypotetiska upplösning i atomer. Då någon full och sann motsvarighet till atomerna ej låtit sig påvisa inom det själiska, skulle däraf härflytande vyer naturligtvis ock sakna tillämplighet på detta. Om nu de yttre föremålen tänkas konstituerade af sagda hypotetiska faktorer, atomerna, skulle med oförmågan att påvisa motsvarande psykiska konstituenter lätt nog synas följa, att synpunkten af föremål alldeles måste bortfalla. Föremålet som ett helt tyckes nämligen ej kunna undvara vissa konstitutiva elementer. Man betviflar därför ock gärna, att själslifvet skulle utgöra något egentligt helt, påpekar afbrotten i det medvetna själslifvet som omöj-

liggörande detta och drifves i samma grad att söka det bestående hela i kroppslighetens värld. Hvad ej själft är ett helt och kan bestå som sådant för sig, synes nämligen behöfva en bärare i något, som är ett för sig bestående helt. På samma gång man alltså vill aflägsna alla synpunkter af kroppslighet från själslifvets direkta och omedelbara undersökning, kommer man lätt att gifva kroppsligheten en predominerande betydelse för det psykiska, om man nämligen på antydt vis fattar detta som ett slags mer eller mindre fragmentariska parallellföreteelser till skeenden inom kropparnas värld, epifenomener härtill, som den moderna termen lyder.

En tankegång lik den berörda vill icke veta af själslifvet eller själen som något slags föremål — helt enkelt emedan det nu är fråga om föremål i mer eller mindre reell bemärkelse. Med den formella innebörd, hvari vi ofvan fixerat ordet föremål såsom förnummen eller förnimbar verklighet, resp. det man vill eller kan vilja, vore ju orimligt att frånkänna psykologien ett föremål, d. v. s. att neka det själiskas karakter af föremål. Logik och etik, som afhandla tänkandet, resp. sedligheten eller hafva dessa till föremål, fordra ej fördenskull, att deras föremål skola fattas som själfbestående verkligheter. Och naturligtvis behöfde psykologien ej mer än dessa andra vetenskaper göra så, blott därför att hon också har ett föremål. Allt kommer härvid an på det, som i hvarje fall är föremål. Men så mycket är tydligt, att hvad som icke har själfbestånd, måste ha bestånd i eller hos ett annat — tänkandet hos den tänkande, sedligheten hos den sedlige. Kan ej själslifvet antagas vara till hos själen såsom ett själfbestående, måste man söka efter annan bärare för detsamma, endera den kroppsliga verkligheten eller något obekant x. Från denna fordran slipper man icke undan. Till en viss grad har vår ställning till sagda fordran redan framskymtat, då vi från olika utgångspunkter kommit till det resultat, att själfmedvetandet vore ej blott medvetande af eller om sig själf utan ock medvetande genom eller ur sig själf, låt vara att den själfständighet, detta innebär, ej kan vara mer än relativ hos det *mänskliga* själfmedvetandet. Så mycket mer tvingas vi nu att ställa nämda fråga rätt för ögonen — na-

turligtvis under jämförelse med det självbestånd, som tillkommer vissa andra vetenskapers föremål.

Klargörandet af vår åskådning i denna punkt vilja vi emellertid förbereda genom att påvisa, hur lätt analogier från det kroppsliga insmyga sig vid och bestämma det själiskas uppfattning. Då vi redan från början varnat häremot, skänka vi naturligtvis med en sådan undersökning i viss mån erkännande åt alla sträfvanden, som i berörda afseende äga likartadt lynne, äfven om vi för öfrigt skulle nödgas afböja hvarje anslutning till en del åsikter, hvari sagda bemödanden eljest ofta drapera sig. Hur nära till hands analogierna från det kroppsliga ligga, ser man bäst, i händelse man söker bilda sig en ungefärlig föreställning rörande det sätt, hvarpå människorna först synas ha kommit på tanken om den individuella själen som ett självbestående helt, ett föremål i reell bemärkelse eller på tanken om själens substantialitet, som den filosofiska termen gärna lyder. Med substans brukar man nämligen förstå en självbestående verklighet. Till denna fråga om själens självbestånd anknyta naturligtvis de speciellare om själens odödlighet och preexistens.

Vi konstatera då allra först, hur svårt det är att lära känna, på hvad sätt den mänskliga uppfattningen i fråga om själiskt och kroppsligt gestaltat sig opåverkad af all spekulation. Af sådan äro våra dagars gängse föreställningssätt tydligen mångfaldigt influerade. Men genom den etnologiska forskningens bistånd åt psykologien kunna vi dock nå fram till högst sannolika resultater. Tydligt är i alla händelser, dels att människan kommer till en mera fixerad uppfattning af det kroppsliga, innan hon ännu fått blick för det själiska, dels att när hennes uppmärksamhet för detta senare vaknar, hon fattar det såsom bundet vid den egna kroppen. Härvid tänkes denna mer eller mindre klart som besjälad, och samtidigt utbildar sig uppfattningen af andra kroppar som besjälade i samma mån människan finner dem genom likheter med hennes egen kropp väcka föreställningen om ett äfven hos dem inneboende själslif. Och på ett primitivt stadium[1] tenderar människan, som vi erinra oss, att besjäla hela naturen. Men snart nog fäster sig

[1] *Animismens*, se ofvan ss. 28—9.

reflexionen vid en del omständigheter, af hvilka gräns sättes för alltings besjälande. Åtminstone finner man, att ej allting är på samma sätt och i samma mening besjäladt. Tänkom blott på några första erfarenheter af död och förgängelse i fråga om de besjälade verkligheterna. En af de kroppar, hvilkas form erinrar om min egen, och hvilkas rörelser tolkats i analogi med min egen kropps, ligger där plötsligt kall, stum, orörlig, död. Jag har kanske förr sett samma kropp i hvila, sofvande, mer eller mindre men icke helt orörlig, icke heller kall på samma vis. Jag har också måhända sett, att dessa tillstånd omväxla med sådana, som jag känner från mitt eget medvetna lif. Men nu har en förändring inträdt, hvarefter dessa tillstånd, i hvilka jag sett ett medvetet lif analogt till mitt eget, ej mer återvända. Kroppen är kall och stel, lifsvärmen har försvunnit, den kan röras, flyttas men rör sig icke vidare själf. Hvad ligger den omedelbara uppfattningen närmare än förklara detta genom att något vikit undan, som fanns där förut? Och hvad frapperar då mest? Jo, frånvaron af andhämtning, den varma andedräkten, som omedelbart visar sig förbunden med kroppens rörelser genom bröstets höjande och sänkande. I denna ser man därför naturligt nog det besjälande, med hvars bortgång kroppen blir död och liflös. Bekräftelse härpå finner man i den ursprungliga betydelsen af vissa ord, som kommit att beteckna det själiska. Vi erinra blott om det grekiska ordet »psyche», som från betydelsen ande, andedräkt utvecklar sig till den af lif och själ, det latinska »anima», hvars första betydelse är luft, vind med de härtill sig anknytande af ande, andedräkt, lif, själ. Motsvarande betydelseutveckling företer det latinska »spiritus», det tyska »Geist», det engelska »ghost», vårt eget språks »ande» ej att förglömma.

Häri kunna vi se första steget till antagandet af en egen självbestående själssubstans. Visserligen behöfver man ej ännu antaga dess individuella bestånd utanför kroppen, då ju luft blandar sig med luft, och den gasformiga substansen ej omedelbart tyckes möjliggöra några rätt individuella konturer, om jag så får säga. Men till antagandet af ett slags individuellt bestånd i fråga om själen kommer man snart nog under helt naturliga inflytelser. I drömmen återvänder ofta hvad mitt

medvetna lif i sig upptagit. I drömmen ser man därför ej sällan också en aflidens bild som lefvande och handlande. Nu är bekant, att man drömmer lifligare och mer illusoriskt, ju mer man är disponerad för fantasiverksamhet. Detta gäller om barnet i jämförelse med den vuxne, om vilden i jämförelse med den civiliserade människan, sålunda ock vid folkens barndom i högre grad än senare. Jämsides härmed går oförmågan att kritiskt granska, hvadan man lätt tillägger det drömda en verklighet utanför drömmen. Tänker man sig drömmen frammana en nyligen aflidens bild, medan man af andra grunder kan vara förvissad, att hans kropp ej lämnat sin hviloplats, tolkas detta lätt, som hade den dödes själ uppenbarat sig. Ungefär på nu antydt sätt komma därför samma ord lätt nog att beteckna, hvad vi kalla »ande» i uttrycket andeuppenbarelse. Likasom vi tala om »andar», tysken om »Geister», engelsmannen om »ghosts», talade greken om »psychai» och romaren om »animæ.» Och härmed sammanhänger den hos folken tidigt utvecklade kulten af de dödes andar.

På ungefär sådant sätt torde tanken på individuella själfbestående själssubstanser först ha uppstått och utvecklat sig utan att man härvid kommit till någon mera preciserad uppfattning af hvad detta slags själfbestånd och individualitet ville säga. Så mycket är i alla händelser tydligt, att man på antydda väg ej ännu fattat det själiska som något okroppsligt utan närmast som ett mer förfinadt eller sublimeradt materiellt.

Betecknande är t. ex. det sätt, hvarpå den bekanta egyptiska dödsboken framställer en aflidens själ som sväfvande öfver liket i skepnad af fågel med människohufvud. Att häri redan från början allenast vilja se en symbol, därtill äger man knappast befogenhet. Och hvad beträffar de en gång så fattade själarnas individualitet och själfbestånd, visar sig, att motsvarande kropp ej så alldeles lätt frånkännes inflytande härpå, äfven där utvecklingen tenderar att erkänna en fast skillnad mellan själen och allt, hvad kroppsligt heter. Enligt den egyptiska uppfattningen skulle själen slutligen återvända till sin kropp för att ej mer lämna densamma; likaledes påstå kristendomens urkunder, som äfven de antaga en skilsmässa mellan själ och kropp, att själ och kropp förenas på domens dag, samt tala

om en förklarad lekamen i härlighetens rike eller den eviga saligheten. Hur mellantiden under skilsmässan är att fatta, därom härskar en viss oklarhet, men stundom framskymta uttalanden, som peka på något slags skuggtillvaro i Hades, hvilken ej alldeles saknar jämförelsepunkter med den forngrekiska uppfattningen, typiskt bekant genom Achillevs' klagan. Skuggtillvaron är ej utan individualitet och bestånd, men en viss halfhet vidlåder dessa, som förklarar Achillevs' lidande i sagda tillstånd. Den fulla individualitetens utveckling och ett lifskraftigt bestånd synes fordra själens närvaro i en kropp. Bättre då en djurkropp än ingen — man tänke på bibelns berättelse om de onda andarna, som utdrifna från tvenne besatta människor begära få taga sin bostad i en svinahjord. Något liknande ligger i all själavandringslära, och man kan för öfrigt äfven erinra sig den moderna spiritismens tal om materialisation af andar. Därför har ock den tidiga spekulation, som anknöt till dylika föreställningssätt, en afgjordt materialistisk uppfattning af själen, så t. ex. Heraklit, den högste representanten för den s. k. joniska naturfilosofiens ena hufvudriktning. För honom är själen nämligen den varma luften, något slags eldartadt, och härutinnan följa honom senare stoikerna. Om oklarheten rörande de individuella själarnas bestånd vittnar, att Heraklit visserligen tillika med ett slags själavandringslära antog de individuella själarnas bestånd utanför kroppen men ej synes ha berört frågan, huruvida själarna ock gå under vid alltings upplösning i den periodiskt återvändande världsförbränningen. Detta yrka återigen stoikerna, medan de på samma gång sinsemellan tvista, om alla själar bestå härintill eller blott de bästa själarna, de aktivaste och mäktigaste, de vises.

Har på ungefär det sätt, hvilket här antydts, utvecklat sig föreställningen om ett slags självbestånd för de individuella själarna, är tydligt, att man vid fortgång till uppfattning af det själiska i dess karakteristiska åtskilnad från allt, hvad kroppsligt heter, icke vare sig halft eller helt får bygga på synpunkter, sammanhängande med denna första upprinnelse af självbegreppet. Skall själen nu tillerkännas något bestånd i sin individualitet, måste detta ådagaläggas genom en analys af det själiska som sådant. Likväl sker detta ingalunda med ens på

det sätt, saken kräfver, äfven sedan idealismens ståndpunkt gjorts gällande och funnit en viss tillämpning i fråga om själen. Vi påminna om PLATON, idealismens första stora namn, som ej erkänner något annat sant vara än det andliga, ideernas. Fästa vi oss nu icke vid hans mytiska uppfattning af själen som ett slags blandning af idé och materia eller sant vara och icke-vara, så röjer i alla händelser hans berömda bevis i dialogen Phaidros för själens odödlighet, att det själiska icke är fattadt i sin rena egendomlighet och i sin fulla åtskillnad från det kroppsliga. Beviset utgår nämligen från den synpunkt, att det kroppsliga som sådant är passivt och alltså ej kan vara grund till rörelse. Grunden till rörelse måste vara något annat än det kroppsliga, och då nu själen är grund till kroppens rörelse eller är självrörande, skulle denna sista synpunkt garantera, att hvad som har grunden till rörelse i sig ej för sin rörelse beror af annat och sålunda är rörande till sitt väsen eller evigt rörande. Bortsedt från det i öfrigt otillfredsställande vid nämda bevisning framhålla vi uteslutande, att rörelse är något meningslöst, om den icke refererar sig till en kroppslig verklighet, allra minst till en kropp, som röres. Själen såsom självrörande princip är alltså fattad i väsentlig relation till kroppen[1], och någon garanti för ett individuellt självbestånd utanför sagda relation är icke att upptäcka. När ARISTOTELES sedan fortgår till att fatta själen som den organiska kroppens första entelechi eller högsta form och ej kan medgifva sagda forms individuella självbestånd för sig, d. v. s. ingen själens odödlighet utanför kroppen, hvilken ju omedelbart visar sin förgänglighet, saknar detta ej hvarje berättigande anledning i den platonska uppfattningens nyss berörda ofullkomligheter. Och från ARISTOTELES' ståndpunkt drifves man lätt nog ett steg vidare i samma riktning som t. ex. i ARISTOTELES' skola DIKAIARCHOS, enligt hvilken själen allenast skulle vara den harmoniska förbindelsen af de fyra s. k. elementerna till en lefvande kropp. Hur litet för öfrigt det själiska ännu af våra da-

[1] Vi erinra, att bevisningens utgångspunkt var det *kroppsligas* passivitet. Med vår ofvanstående kritik beröra vi alltså ej det språkbruk, den terminologi, som i öfverförd betydelse använder ordet »rörelse» för att beteckna växling, förändring eller dylikt, »själfrörelse» för utveckling o. s. v.

gars tanke fattats i sin renhet och fritt från inblandning af kroppsliga analogier, visar den i nyare filosofien ända in till senaste tider lifligt omdebatterade frågan, hvar själen sitter i kroppen. Från det själiskas direkta och omedelbara analys kan denna fråga aldrig framspringa, men en gång framställd drifver den att konformera själens uppfattning efter kroppens, så att själen skall kunna innebo i denna. Vi bestrida icke, att man vid en eventuell fortgång utöfver psykologien kunde stöta på dylika frågor, om nämligen det kroppsliga som sådant blir annat än fenomen och tillerkännes själfbestånd oberoende af det andligas verklighet — men hvad vi bestrida är, att denna eller liknande frågor få uppkastas under den psykologiska analysen af det själiska som sådant.

Det är följaktligen med fasthållande af sistnämda synpunkt, som vi ha att skrida till undersökning af frågan om själens själfbestånd, huruvida själen kan sägas vara ett föremål äfven i reell mening eller icke. Alla kroppsliga analogier böra här afvisas såsom vilseledande för den psykologiska undersökningen, d. v. s. som opsykologiska — vid detta resultat måste dagens föreläsning stanna.

VI.

De tvenne senaste föreläsningarna ha öfvervägande rört sig kring individualitetsbegreppet, med hvars innebörd vi nödgades söka bekantskap, enär ju psykologien betraktar allt gifvet eller hela erfarenheten ur det *individuella* mänskliga subjektets synpunkt. Och frågan om individualiteten ledde öfver i den, om subjektet kan fattas som ett självbestående helt, d. v. s. som ett föremål i *reell* bemärkelse. Då individualiteten uttrycker den bestämdhet, hvarigenom något är just detta, hänvisas man naturligen från själfva bestämdheten till sagda något såsom dess bärare. En bestämdhet utan bärare eller subjekt skulle så att säga sväfva i luften och är något otänkbart. Rödheten t. ex. är intet själfbestående utan är till blott som det röda föremålets bestämning. Kan man än abstraktionsvis se bort härifrån och jämföra rödheten med annan färgbestämdhet, får detta ej tolkas, som att dylika bestämdheter kunde existera utan ett dem uppbärande föremål. Gör man ett sådant antagande, öfverflyttas okritiskt, hvad blott tillhör själfva kunskapsprocessen, på det, som i denna skall fattas. Skulle det något, hvartill bestämdheten närmast är att hänföra, självt röja sig som en bestämdhet, måste man gå tillbaka, ända tills man påträffar ett något, som ej är reduceradt till att vara bestämdhet, om det än är och måste vara grund till sådan. Hos hvarje dylikt något har man att urskilja den bestämdhet, som det äger genom sig själf, dess själfbestämdhet, och den bestämdhet, som tillkommer det genom förhållande till annat, dess bestämdhet af annat. En bestämdhet, som ej vore själfbestämdhet, resp. bestämdhet genom annat, är otänkbar, och sammanfattningen af någonting gifvets själfbestämdhet och bestämdhet genom annat, hvilka härvid genomtränga hvarandra, så att

de blott i abstraktionen kunna skiljas, är detta någots individualitet eller den bestämdhet, hvarigenom det är till som just detta. Att individualitetens fixerande drifver öfver till det något, hvars bestämdhet den är, ligger i sakens natur. Så till vida som detta något icke är bestämdhet utan grund till bestämdhet[1], är det ett själfbestående eller ett föremål i *reell* bemärkelse. I den *formella* betydelsen af förnummen eller förnimbar verklighet, resp. det man faktiskt eller möjligen vill, kan tydligen ej blott det något, som är grund till bestämdhet men själf ingen blott bestämdhet är, utan äfven hvarje bestämning som sådan vara föremål.

Å andra sidan får icke här berörda skillnad mellan bestämningen och dess subjekt öfverspännas, så att dessa falla i sär eller blifva yttre för hvarandra. Just därför att bestämningen som sådan omedelbart är till blott hos det däraf bestämda, uttrycker den dettas vara eller hvad detta är och är sålunda det bestämda självt eller sitt subjekt allenast mer eller mindre fullständigt fattadt. I samma mån något är fullständigare fattadt, dess mer uttrycker den härvid fattade bestämdheten föremålets eget vara. Gränspunkten är därvid sagda någots fullständiga fattande, som ej lämnar ens en enda bestämdhet öfrig att fatta, och hvari sålunda föremålets hela verklighet eller vara funnit sitt totala uttryck. Ett föremål fullständigt fattadt sammanfaller så vida med sin fullständiga bestämdhet eller individualitet, och individualiteten är föremålet självt som fullständigt fattadt. Lika väl som det gäller, att ingen bestämning kan tänkas fritt sväfvande utan ett föremål som bärare, lika visst gäller emellertid, att intet föremål är oss fattligt annat än i och genom sin bestämdhet. Häraf satsen att hvarje föremål är sin egen bestämning. Vår opposition gäller då hvarje försök att låta det ena definitivt fattas utan det andra. Bestämning,

---

[1] Härmed likvärdigt är uttrycket: subjekt för bestämdhet — subjekt då fattadt i formell bemärkelse; ej = medvetande, självmedvetande, jag (jfr ofvan s. 59 med not). Att subjekt i *formell* bemärkelse vid detta sammanhang tillika blir föremål i *reell*, innebär naturligtvis ingen motsägelse. En bestämning *kan* själf vara grund till annan bestämning; men grund till bestämning är icke därför nödvändigt själf bestämning.

resp. bestämdhet och föremål[1] äro ett slags s. k. växelbegrepp eller korrelater. Tänker man det ena fullt ut, måste man ock tänka det andra. Vid alla korrelater är fråga om ett och samma hela men sedt från olika synpunkter och detta så, att ifrågavarande synpunkter äro, hvad man kunde kalla en omvändning af hvarandra. Men vid ett dylikt förhållande har man ej rätt att ensidigt fasthålla den ena eller andra synpunkten. Fader och barn t. ex. äro växelbegrepp, likaså man och hustru. Fadren kan ej tänkas utan barn, mannen icke utan hustru och vice versa. Nu kan man abstraktionsvis fasthålla fadren i hans förhållande till barnet eller barnen — mannen i hans förhållande till hustrun och ej tänka ut, hvad som ligger i barnets eller barnens förhållande till fadren, resp. hustruns till mannen, och naturligtvis är det omvända lika möjligt. Men gör man så, kommer icke det hela, som i båda fallen betraktas, till sin rätt. Ser man blott på fadren i hans förhållande till barnet eller barnen, d. v. s. betraktas förhållandet mellan fader och barn i just angifna riktning, lär man t. ex. känna fadrens kärlek till barnen, hans makt öfver dem o. s. v., men barnens lydnad, kärleksfulla, villiga lydnad fattas rätt blott om förhållandet ses i omvänd riktning[2] — en mångfald annat att förtiga.

På motsvarande sätt gäller, att man icke får ensidigt fasthålla vare sig föremålets eller bestämdhetens synpunkt. Intetdera kan fattas utan det andra, men det är ingalunda likgiltigt, om förhållandet dem emellan ses uteslutande från det enas eller det andras utgångspunkt. Stannar man vid bestämningarnas fixerande en efter en, är icke den fara aflägsen, att man tror föremålet vara till genom något slags sammansättning af de många bestämningarna. Dessa blefve då ett slags konstitutiva faktorer för föremålet, hvilket för sin tillvaro vore beroende af dem. Föremålets självbestånd komme att vika för be-

---

[1] Omedelbart: bestämning och *subjekt* i det senare ordets formella betydelse. Men då det subjekt, som själft är bestämning, hänvisar utöfver sig och så vidare, tills ett själfbestående är funnet, kan härför ock substitueras föremål i detta ords reella bemärkelse, om nämligen detta eljest implicite är grund till bestämning eller bestämdhet.

[2] Hvarje sociologi, resp. speciell etik med full vetenskaplighet i utförandet innebär en typisk bekräftelse af vårt allmänna kraf.

stämningarnas, och dessa blefve så till vida självfva föremål. Då nu det allmänna förhållandet mellan bestämningar och föremål är i fråga, leder detta till en uppenbar cirkel i tankegången. *Hvarje* föremål skulle nämligen bestå af, vara sammansatt af *flere* föremål. Relationen mellan föremål och bestämning innebär emellertid, att bestämningen så till vida icke är föremål, låt vara att den alltid är gifven genom eller har sin grund i ett föremål, det ifrågavarande föremålet eller tillika något annat. Fattar man relationen mellan föremål och bestämningar så, att dessa självfva vore föremål, leder slik atomistisk vy på förhållandet till en oändlig regress, emedan man hos hvarje föremål kan urskilja en flerhet af bestämningar. De konstituerande bestämningarna som föremål — naturligtvis i sin ordning med bestämningar — skulle förutsätta dessa som föremål med motsvarande bestämningar o. s. v. i oändlighet. Skall detta otillfredsställande resultat ej insmyga sig, är oundgängligt att skärskåda förhållandet äfven i motsatt riktning, d. v. s. från föremålet som utgångspunkt. I detta fall visar sig, att föremålet är ett självbestående helt, som för den ofullkomliga söndrande mänskliga uppfattningen isärlägger sig i en mångfald bestämningar, dem medvetandet successivt genomlöper, och hvilka alla uttrycka föremålets eget vara, sådant detta uppenbarar sig för det härpå riktade mänskliga subjektet. Från berörda synpunkt ligger i öppen dag, att det vore orimligt, om föremålet skulle tänkas sammansatt af sina bestämningar. Ett slags sammansättning kunde möjligen sägas äga rum i det aktuella medvetandet af hvad som successive framträder däri och som af detta lägges det ena till det andra, för att uppfattningen skall motsvara föremålet genom ett slags rekonstruktion af dess totalitet. Men att denna kunskapsprocessens form, som för öfrigt också medger en annan interpretation, om man beaktar sammanhanget mellan det aktuella och det potentiella eller det verkliga och det möjliga medvetandet, resp. medvetenhet och omedvetenhet, finge öfverflyttas på saken själf, som skall fattas i kunskapsprocessen, därtill tryter hvarje befogenhet. Om det är kunskapsförmågans ändlighet, som gör, att intet föremål med ens står klart för henne i all sin verklighets innehåll, existerar verklig flerhet af bestämningar i stället för helhet blott

i och för en dylik kunskapsförmåga. Beträffande hvarje möjligt föremål för mänsklig kunskap gäller sålunda, att det fattas blott medelst en mångfald bestämningar, hvilka tillsammans utgöra föremålets bestämdhet och, om ingen saknas, dess fullständiga bestämdhet eller individualitet, genom hvilken föremålet är i uppfattningen skildt från alla andra eller är just detta föremål. Saknas åter någon enda bestämning, kan det icke sägas till fullo skildt från alla andra föremål. Långt ifrån att föremålet skulle tänkas betingadt eller konstitueradt genom sina bestämningars sammanfattning, är det alltså ett helt, som är förutsättning för både urskiljandet af flere bestämningar och det senare sammanfattandet af dessa.

Då nu vår senaste föreläsning från spörsmålet om det mänskliga subjektets eller medvetandets individualitet helt naturligt fortgick till frågan, om sagda subjekt vore att fatta som föremål i reell bemärkelse, emedan det eljest skulle ovillkorligen kräfva ett annat dylikt till bärare, framhöllo vi starkt nödvändigheten att härvidlag rikta undersökningen på subjektet själft för att ur detsamma vinna svaret utan inmängande af analogier från kroppslighetens värld. Och till klargörande af hur kroppsliga analogier dock faktiskt verkat bestämmande i denna punkt sökte vi uppvisa, på hvad sätt man först torde ha kommit till föreställningen om de s. k. själarna som ett slags föremål i reell bemärkelse eller självbestående verkligheter. Af sagda utredning må endast trenne punkter nu framhäfvas: den första att själen ursprungligen skilts från kroppen icke som något rent af okroppsligt utan som ett materiellt af annat eller så till sägandes finare slag; den andra att äfven när själens okroppsliga natur yrkas, den mången gång dock ej fattas i sin egendomlighet för sig utan i väsentlig relation till något kroppsligt; den tredje och sista att äfven där man kunde anses ha syftat till dylik uppfattning af själen rent inom eller för sig efter dess egendomliga art, det i förtid kan inmänga sig hänsyn till dess sammanhang med det kroppsliga, hvaraf den psykologiska synpunkten måste förorenas.

Inför dylika fakta måste vi naturligen känna oss solidariska med alla yrkanden, att psykologien skall bedrifvas utan inblandning af egentligt s. k. metafysiska spekulationer af vare

sig lägre eller högre dignitet. Men vi ställa oss lika afvisande mot inblandning af hvad andra främmande synpunkter som helst, t. ex. fysiologiska[1]. Detta är helt enkelt en konsekvens af att hvarje vetenskap har att genomföra sin egendomliga synpunkt men ingen annan. Därmed ha vi icke sagt, att vare sig fysiologiska eller ens metafysiska insikter eller öfver hufvud något slags insikter från andra vetenskapsområden skulle vara psykologen likgiltiga. Endast om denne känner de andra vetenskapernas synpunkter och områden, vet han, hvad problemer tillhöra dem, och är därigenom fullt värnad mot indragande till psykologien af sådant, som icke hör dit utan är andras egendom. Det kan t. o. m. hända, att psykologen tillika måste vara fysiolog eller metafysiker för att i vissa fall bringa problemen till den form, i hvilken psykologien har att gripa sig an med dem, men till ett utplånande af de olika vetenskapernas inbördes gränser och råmärken får detta ej leda. Och liksom dessa gränser måste vidmakthållas, får psykologen ej hämta synpunkter eller låta sig bestämma af analogier från uppfattningsformer, hvilka tillhöra en lägre sfär än vetenskapens. Så sker dock, om det ringaste af kroppslighetens karakteristiska synpunkter tillåtes inflyta i den psykologiska analysen. Ur en direkt undersökning af själen själf och dess lif och detta med aflägsnande af alla slags sidoinflytelser ha vi således att söka besvara frågan, om själen, medvetandet eller subjektet är ett föremål i reell bemärkelse eller ej. Och dylika

---

[1] Som af det följande framgår, ligger i detta ingen aversion mot fysiologiska insikters förenande med psykologiska. Tvärtom tro vi sådana vara ur många synpunkter ej blott önskvärda utan rent af behöfliga eller oumbärliga för psykologen. Vår lifligaste sympati har därför följt den dispensansökan, som nyligen af K. M:t beviljats, och som åsyftat rättighet att i filosofie licentiatexamen få med ämnena teoretisk och praktisk filosofi förena fysiologi. Men lika afgjordt ogilla vi den formulering, som talar om »psykologiens studium på fysiologisk grundval». Med samma skäl kunde talas om åtminstone sinnesfysiologiens och psykiatriens studium på psykologisk grundval. Och hur många grundvalar skulle egentligen hvar och en af dessa vetenskapliga byggnader få, om man beaktar mängden af andra vetenskaper, som till dem stå i motsvarigt förhållande? Bortsedt från det orimliga i bilden att hvad som har sin grundval i ett tillika skulle självt vara grundval till detta.

sidoinflytelser kunna vi framför allt vänta, om svaret ej är likgiltigt för människans praktiska lif, hennes viljelif och dess intressen. Välbekant är, hur människan i regel fasar inför förintelsens tanke — ytterst måhända i känslan att hon ej, som hon bort, fyllt sitt lifs uppgifter och plikter. Hvilket inflytande det utöfvar på handel och vandel, därest man tänker sig en rättvis vedergällning om icke redan i detta så i ett kommande lif, behöfver knappt påpekas. Odödlighetstron är rotad i de mångfaldigaste intressen, men hur läte sig odödlighet tänka, om ej själen, subjektet, medvetandet vore en själfbestående verklighet, ett föremål i reell mening? Detta allt i sitt värde, på det svar vi söka må det ej tillåtas utöfva något inflytande. Men det vore å andra sidan ett otillbörligt inflytande af dylika synpunkter låt vara i negativ riktning, om man af falsk skrupulositet från början ville tendera till motsatt antagande. Saken själf och dess undersökning — intet annat — må skänka oss frågans svar.

Till en början kan då vara lämpligt att söka utreda, hvad ett nekande svar skulle innebära rent sakligt med hänsyn till själslifvets uppfattning. Detta svar leder till en psykologi utan »psyche», som man stämplat nämda riktning med en vederläggning[1] hämtad ur den språkliga formen i stället för saken, låt vara att det sakliga nog pekar åt samma håll. I riktning af en dylik psykologi utan »psyche» går den moderna positivismen med däraf påverkade tankeströmningar, men dess första stora namn är skeptikern David Humes. Vi kunna här blott i yttersta korthet antyda de förutsättningar, på hvilka hans åsikt i denna punkt är byggd. Kunskapsförmågans eller, som Hume kallar den, förståndets undersökning skulle enligt honom ådagalägga, att all kunskap uppstår ur de omedelbara intrycken (impressions), genom hvilkas upprepande och ombildning samtliga andra förnimmelser (ideas) blifva till. Skillnaden dem emellan är egentligen de förras större liflighet, in-

[1] Ursprungligen har uttrycket visserligen ej användts för att vederlägga utan för att karakterisera, då dess upphofsman just varit en anhängare till riktningen i fråga. Men sedermera har det med förkärlek attraperats af samma riktnings motståndare.

tensitet och häraf följande visshet, hvaremot de senare — ideas — äro ett slags bleknade, afslipade, mer eller mindre trogna kopior af intrycken, i hvilka de alltså måste söka sin verifikation. Kan till en förnimmelse, som ej är något dylikt omedelbart intryck, icke ett korresponderande sådant uppvisas, existerar ingen garanti för dess sanning. Förnimmelser af detta problematiska slag äro t. ex. kausalitets- och substansideerna. I båda supponeras ett nödvändigt sammanhang: i kausalitetsideen att samma orsaker alltid måste ha samma verkningar, i substansideen att vissa egenskaper äro nödvändigt förenade hos ett och samma föremål. Till dessa ideer låter sig nu ej uppvisa något motsvarigt verkligen verifierande intryck. Ett intryck röjer aldrig den minsta nödvändighet, endast *att* något faktiskt är så eller så. Ett intryck förmår sålunda säga mig, att b följer på a, och upprepadt att b flere gånger följt på a, men omöjligen att b måste följa på a, hvilket kausalitetsideen vill påstå. Likaledes kan ett intryck förvissa mig om att de och de egenskaperna faktiskt äro förenade hos det något, jag kallar ett föremål, och upprepadt att de då och då och då visat sig samvara; men att häri låge nödvändighet, att de ej blott äro förenade utan måste så vara, hvilket ju substansidén kräfver, det säger mig intrycket aldrig. Så till vida låta sig kausalitets- och substansideerna ej verifiera, och måste man följaktligen ytterligt försiktigt umgås med dem. Den nödvändighet, de pretendera, kan ej anses uttrycka någon i tingen och deras sammanhang verkligen inneboende nödvändighet utan blott ett slags subjektivt tvång, enligt hvilket vi tro och vänta, att det, som ofta visat sig följa på hvartannat eller samvara, alltid eller med nödvändighet skall så göra, ett tvång gifvet med samma förnimmelsers upprepande i följd eller samtidigt, sålunda genom vana vid detta följande, resp. denna samvaro. Sagda tvång ligger därför egentligen i en viss förnimmelsernas association sinsemellan, då det, man märkt samvara eller följa på hvartannat, associerar sig, så att det enas återvändande i medvetandet där äfven framropar det andra, ett förhållande, som erfarenhetsmässigt vinner i styrka och kraft, ju oftare det upprepas. Yttermera spelar här in den s. k. associationen efter likhet, då man ej sällan i en förnim-

melse röjande stora likheter med någon tidigare, tror sig ha återfunnit denna samma, hvarför den också kan reproducera, hvad som uppfattats samtidigt med eller i successionsförhållande till denna andra.

Lämna vi nu ur sikte kausalitetssynpunkten, hvilken i förevarande sammanhang mindre intresserar oss, ha vi så mycket större skäl att se till, hvad inflytelse en dylik uppfattning af substansideen vinner på den fråga, som närmast föreligger, frågan om själen verkligen är ett föremål i reell bemärkelse eller ej. Då substansideen i sin pretenderade betydelse uppstod som ett slags illusion eller inbillning genom ideassociationens makt i själslifvet, är klart, att det så vunna resultatet i fråga om nämda idé måste tillämpas ej blott på de s. k. yttre föremålen utan ock på själen själf, subjektet, jaget eller hur det nu må kallas, detta inre föremål, hvarmed filosoferna så mycket sysselsatt sig. Beträffande de yttre föremålen kan iakttagas, att vi dels ha en klar och tydlig förnimmelse af hurusom ett dylikt stundom tyckes oförändradt bestå någon tid, hvari ligger *identitet*, dels också en klar och tydlig förnimmelse af hurusom verkligen *olika* objekt succedera hvarandra i det närmaste sammanhang. Dessa tvenne så till vida tydligen skilda begrepp — identitet och olikhet — söker man likväl sammanfatta i ett, när nämligen olikheten är mindre märkbar eller synes oväsentlig i jämförelse med likheten. Man fingerar då något som bestående i växlingen, såsom ett och samma, fastän det icke är samma. Hvad som låter sig verifiera, är emellertid blott, att i ena fallet en och samma komplex af samvarande egenskaper upprepas för medvetandet, i andra fallet olika komplexer sinsemellan företeende likheter af olika grad. Utan denna skenbara kontinuitet i växlingen skulle man ej tala om något bestående därvid. På dylikt sätt säger man om en växande planta, resp. djur, att det är samma föremål. I full analogi härmed är själslifvet att fatta.

Inom själslifvet uppträda ej blott samtidiga förnimmelser, utan framför allt succedera hvarandra i snabb följd en mångfald förnimmelser, som knyta sig tillsamman sinsemellan och med de samtidiga enligt associationslagarna. Äfven här finnes sålunda växling och förändring men tillika ett slags kontinuitet

i förändringen speciellt märkbar däri, att samma förnimmelser då och då synas återvända i det själiska förloppet. Häri tycks nämligen ligga något enande och kontinuerande. Detta förhållande söker man göra rättvisa i själsbegreppet såsom uttryckande ett icke i rummet fallande och därför immateriellt föremål, hvilket består under all växling af sina särskilda bestämningar. Hvad egentligen blott är en förnimmelsekomplex sammanbunden af associationsförhållandenas band, tillägges med själsbegreppet en däröfver skjutande fiktiv enhet. Detta andra slags föremål, de immateriella själarna eller jagen, låta sig emellertid ej bättre uppvisa än de yttre föremålen, de kroppsliga substanserna. Det absolut kontinuerliga intryck, som erfordrades för att verifiera begreppet om en under förnimmelsernas växling ständigt perdurerande själ, därest någon sanning skulle tillerkännas häråt, är ingenstädes att upptäcka, alla våra intryck succedera, resp. koexistera i oafbruten växling. Läte ej minnet de en gång gifna förnimmelserna upprepas, skulle man aldrig inbilla sig, att något perdurerande funnes. Den noggranna granskningen söker förgäfves ett sådant; hvad hon mäktar skönja, är endast de särskilda förnimmelserna i deras succession och samtidighet, men detta är intet jag, ingen själ. I stället härför existerar endast en komplex, så att säga ett knippe af förnimmelser, som hållas tillsamman genom associationens makt och på mångfaldigaste sätt omgestalta eller modifiera hvarandra ända därhän, att den ena kan utthänga den andra lika visst, som den kan taga en annan i sitt följe.

Att här skärskåda de förutsättningar, utifrån hvilka Hume kommit till en sådan uppfattning af själslifvet, låter sig icke göra. Vi kunna blott erinra, att dessa förutsättningar, de sensualistiska, ingalunda få anses som självklara, att det innehåll, som jämte de s. k. intrycken tillhör själslifvet, ej utan vidare kan sägas vara blott modifikation af dessa, helst då förhållandet tänkes som en omarbetning efter högst råa yttre analogier. Men kardinalpunkten blir för oss, om denna skildring af själslifvets faktiska beskaffenhet öfverensstämmer med erfarenhetens vittnesbörd. Att detta är frågans egentliga kärna, kunde t. o. m. sägas indirekt framlysa af ett Humes eget uttalande. Han påstår sig nämligen vid en blick in i sitt eget själslif

aldrig förmå upptäcka det där s. k. jaget, som i sin enkelhet och perduration skulle enligt många bekräftas af den omedelbara inre iakttagelsen. Utan hvad ser han? Jo, blott den ena eller andra särskilda förnimmelsen, t. ex. af hetta eller köld, ljus eller mörker, kärlek eller hat, smärta eller lust. Han kan aldrig fatta sig själf *utan* någon sådan förnimmelse, och ensamt dessa är det, han kan iakttaga. Med utplånande af alla dylika förnimmelser, t. ex. i den djupa, sunda, drömlösa sömnen eller genom döden, är ock jaget försvunnet, upplöst i intet. Skulle någons erfarenhet i den punkten vara annorlunda beskaffad, finner sig HUME ur stånd att resonnera med honom — dem emellan vore intet samförstånd möjligt. Men, säger HUME med genomskinlig ironi, bortsedt från en eller annan metafysiker, som mäktar hos sig upptäcka ett enkelt perdurerande jag, en själssubstans, vågar han påstå, att mängden af människor i likhet med honom själf ej skola kännas vid något annat jag än en sådan där knippa eller komplex af olika förnimmelser, som följa hvarandra med otrolig för att ej säga ofattlig snabbhet och befinna sig i ständigt flytande eller oafbruten rörelse och växling.

Vi erkänna med HUME, att allting i denna punkt ytterst beror på hvad en hvar kan upptäcka inom sig, på en hvars egen erfarenhet, som man kunde säga, men det kommer dock tillika an på en rimlig tolkning af det förefunna, af den egna erfarenheten. Hade HUME i senare afseendet fullgjort allan rättfärdighet, och skulle således hans själslif ha motsvarat den meddelade skildringen, funnes knappt annan utväg än att vända hans egen tankegång mot honom själf. Man finge då säga, att HUMES själslif måhända saknat en real sammanhållande enhet, jag och med mig det stora flertalet människor förmå likväl, om uppmärksamheten riktas härpå, att afvinna själslifvets omedelbara iakttagelse ett annat resultat, bekräftande tillvaron af hvad man kunde kalla ett reellt jag. Men en dylik argumentation lär icke behöfva tillgripas, om det kan göras sannolikt, att HUME misstolkat sin egen erfarenhet. Skall detta kunna uppvisas, måste det ske så, att man riktar sig inåt på sitt eget själslif och förutsätter, att i detta röjer sig samma allmänna beskaffenhet som hos andra människor.

HUME har otvifvelaktigt rätt, då han bestrider, att man skulle kunna upptäcka ett jag, om alla förnimmelser aflägsnades, han har sålunda rätt i sitt påstående, att man vid själslifvets analys ständigt anträffar bestämda förnimmelser, t. ex. af köld, värme, ljus, mörker, kärlek, hat, lust, olust. Men lika visst, som detta gäller, lika visst är, att det erfarenhetsmässiga själslifvet våldföres, om man påstår sig där upptäcka förnimmelser af hvad slag som helst *utan* en förnimmande: köld, värme, ljus, mörker, kärlek, hat, lust, olust utan någon, som känner allt detta, utan ett jag, hvars bestämningar detta vore, och rent af påstår, att detta subjekt aldrig är till för den inåt riktade iakttagelsen. Det är nog sant, att den eller den förnimmelsen sammansluter sig med den eller den, resp. de eller de förnimmelserna närmare än med andra och att härvid de s. k. associationsförhållandena spela en särskild roll. Så vida tänkas förnimmelserna från början skilda, men omedelbart innebär denna skillnad blott att hvarje förnimmelse är just sig själf och ingen annan förnimmelse. Däri ligger ej att någon enda förnimmelse kunde vara gifven isolerad. Tvärtom visar all noggrann pröfning, att en förnimmelse alltid är gifven tillika med andra och omedelbart föregången liksom efterföljd af andra. Dessa andra kunna träda i bakgrunden eller förblifva obemärkta, om uppmärksamheten öfvervägande riktar sig på något visst. Den, som t. ex. är af tankearbete helt absorberad, mottager dock alltjämt vissa intryck genom sina sinnen, låt vara att de motsvarande sensationerna ej beaktas. Men äro förnimmelserna aldrig gifna som ursprungligen skilda, diskreta faktorer, äro de heller aldrig gifna utan någon, som förnimmer, låt vara att uppmärksamheten kan behöfva särskildt hänvändas häråt, emedan det förnimmande jaget eljest blir obeaktadt[1]. Detta är ett minst lika ursprungligt förhållande, som att ingen förnimmelse är till i isolerad verklighet.

Kunde olika förnimmelser allenast genom sin koexistens eller samtidighet och sin omedelbara succession — märk detta: *allenast* genom sin samtidighet och sin omedelbara succession — fläta sig så fast i hvarandra, att däraf uppstår ett slags helt, som väcker illusionen om ett perdurerande jag, blir det ofatt-

[1] Jfr ofvan ss. 35—6, 50—1.

ligt, att icke *alla* samtidiga eller i omedelbar tidsföljd gifna förnimmelser sammangå till ett enda helt. De förnimmelser, jag har och du har samtidigt och samtidigt äfven i sin succession, borde flyta ihop till *en* komplex i stället för till tvenne. Men ett själslif ha vi anledning att förutsätta ej blott hos mig och dig utan hos oändligt många andra. Till alla dessa måste argumentationen följaktligen sträcka sig. Mitt och ditt och alla andra samtidigt lefvande människors, ja, hvarför ej äfven tillägga djurens själslif borde utgöra *en* komplex i stället för de många. Ty dessa olika varelsers förnimmelser äro till samtidigt och succedera på hvar sitt håll samtidigt. Man kunde vilja fästa sig vid detta uttryck »på hvar sitt håll», men därmed förstå vi endast, att förnimmelserna tillhöra en sådan där inom sig sluten komplex af psykiska data, som man brukar kalla själ. Här vore otillåtet att söka det, som fördelar de otaliga i ett tidsmoment eller på en gång gifna förnimmelserna på olika inom sig slutna komplexer, i något, som fölle utanför själslifvets data som sådana, t. ex. i olika kroppsliga substrat. Hvad man skulle förstå med ett kroppsligt substrat till förnimmelsen, hvilken som sådan är okroppslig, har ännu ingen kunnat säga, och vi måste erinra oss, att psykologiskt ingenting förklaras, om man lämnar själslifvets egen synpunkt. Denna är däremot icke lämnad, om jag på goda erfarenhetsmässiga grunder ponerar tillvaron af ett annat själslif än mitt eget men mer eller mindre likartadt med detta. Se vi emellertid för ett ögonblick bort från otillåtligheten att vid den psykologiska betraktelsen inblanda synpunkten af kroppsliga substrat, måste i alla händelser medges, att det är efter ytterst råa kroppsliga analogier, som man skulle tänka, att samtidiga förnimmelser sammanslöte sig efter sin större eller mindre närhet i anseende till rummet. Vi måste då lämna ur sikte, att förnimmelsen som sådan är okroppslig, hvarken har längd, djup eller bredd, icke ens låter sig fatta som matematiskt punktuell, och alltså hvarken kan sägas vara här eller där, i min hjärna eller i din, hvarken närmare eller fjärmare. Vi fästa oss för ögonblicket endast vid att själfva typen för en dylik uppfattning synes vara olika kroppars attraktionsförhållanden, och ytterst torde utmynna i en vy analog till den kemiska om atomernas olika

affinitet eller frändskap. Förnimmelserna skulle under det allmänna villkoret af en ofattlig samtida närhet i anseende till rummet verka på hvarandra aflägsnande eller tilldragande och modifierande allt efter sin olika beskaffenhet, liksom atomerna i det särskilda fallet attrahera eller repellera hvarandra efter sin olika affinitet och i sina förbindelser ge upphof till nya, d. v. s. förut icke befintliga eller åtminstone ej skönjbara kvaliteter.

Återvända vi till HUMES egen tankegång, finna vi alltså, att denna icke på minsta sätt kan genom de enda principer, som han anser verka förnimmelsernas sammanslutning till de komplexer, man kallat själar, nämligen genom associationens olika former, förklara, hvad han skulle och ville förklara. Och vi ha sett, att försöket härtill — i samma mån det skulle göras effektivt — resulterade i mer eller mindre materialistiskt färgade bihypoteser. Detta ligger emellertid i ståndpunktens egen art, hvilket bekräftas genom HUMES antydningar i annat sammanhang, att själslifvet skulle vara betingadt af kroppsliga rörelser och upphöra med dessa, men ett bevis härför lämna ock vår tids positivism och andra likartade i mer eller mindre öppen materialism utmynnande åsikter. Metafysik vill man kantänka ej drifva, och det påstås vara metafysik, om man enligt erfarenhetens eget vittnesbörd antager ett själfbestående i själslifvet, nämligen dess reala enhet, jaget eller själfmedvetandet som ett medvetande genom eller ur sig själf. Men i stället kommer man att under skepticismens skyddande förklädnad drifva en faktisk metafysik af faktiskt mycket låg dignitet[1]. Och hvad som tvingar härtill, är den felaktiga interpretationen af gifven erfarenhet. I motsats till HUME, som antager förnimmelser utan ett jag men påpekar orimligheten af ett jag utan förnimmelser, framhålla vi sålunda, att erfarenheten aldrig visar

[1] Det förtjänar påpekas, att en anhängare af eller rättare en bland grundläggarne till den hypermoderna riktning, som vill reducera all vetenskap till »beskrifvandets» metod för att såmedelst undgå hvarje kausal eller annan »förklaring» — däri skulle nämligen ligga metafysik —, att en gengångare sålunda af HUMES riktning, nämligen fysikern ERNST MACH, för icke så länge sedan af J. BAUMANN afslöjats som en den där »nebenbei» drifver en knappast förstucken viljemetafysik à la SCHOPENHAUER. Vestigia terrent.

oss det ena utan det andra — icke mer än den uppenbarar en isolerad förnimmelse. Men söka vi nu att förnimma jaget för sig, d. v. s. utan dess förnimmelser, liksom man kan söka fixera den ena förnimmelsen för sig utan den andra, är detta en abstraktion af det allmänna slaget, framspringande ur medvetandets ändlighet, och drifver ovillkorligen utöfver det så fixerade till det, hvarifrån jag abstraherat. Förnimmelserna uttrycka jagets eget lif, det sätt, på hvilket jaget är till i mer eller mindre växlande bestämdhet, och på ett af dessa sätt måste jaget alltid vara till, så länge det är till. Vi uttala oss här följaktligen ej om det bestånd, som möjligen bortsedt från det erfarenhetsmässiga själslifvet kunde tillerkännas jaget på metafysiska grunder. Och det är tydligen endast genom jagets reella enhet, som dess olika sätt att vara till, de olika förnimmelserna, kunna få någon betydelse för hvarandra, så att säga växelverka med och modifiera hvarandra eller öfver hufvud bilda ett helt. Vore det icke realiter samma jag, som nu t. ex. har samtidiga färgsensationer af olika slag eller nu känner värme efter att för en stund sedan ha känt kyla, hur skulle en jämförelse vara möjlig mellan dessa samtidiga sensationer eller af en närvarande sensation med en likaledes närvarande erinringsbild af någon tidigare sensation? Jag kan ej heller omedelbart jämföra denna min färgsensation med den, som du samtidigt äger. Hvarje jämförelse af det senare slaget blir möjlig endast genom interpretation af mina egna psykiska data, för så vidt något eller några af dessa på slutledningens väg kunna anses indicera ett själslif af en viss beskaffenhet hos subjekter, som icke sammanfalla med mitt eget jag. Och denna jämförelse förutsätter äfven den alltså, att de data, jag jämför, tillhöra ett själslif, som hänför sig till ett och samma realiter enhetliga jag. Öfver hufvud är tydligt, att all ömsesidig inflytelse af ett på ett annat, all s. k. växelverkan blir tänkbar och rimlig endast inom ett helt, som har någon real enhet. Skall denna reala enhet ej tillhöra själslifvet självt, förlägger man den nödvändigt till ett annat, den kroppsliga verklighet, man förmenar sig omedelbart känna, eller ett obekant x.

Hume talar en gång om själen såsom blott en skådeplats, på hvilken de olika förnimmelserna successive uppträda, gå

förbi, återvända och försvinna, kombinerade i otaligt växlande ställningar och situationer, men varnar genast mot uttryckets misstolkning: endast förnimmelserna utgöra själen — om platsen för dessa skådespel, självfa skådebanan, och hvaraf den vore sammansatt, kan man ej äga den aflägsnaste föreställning. Vi fråga endast: låter sig ett skådespel uppföra ingenstädes? Svaret blir naturligtvis nekande. Men hvadan då jäfva erfarenhetens omedelbara vittnesbörd, att det är hos mig, just detta realiter enhetliga jag, som den bestämda förnimmelsen nu existerar samtidigt med vissa andra, föregången af ännu andra och själf t. ex. reproducerande en tidigare? Den reella enhetens förläggande till kropparnas värld eller ett obekant x strider här mot erfarenhetens eget vittnesbörd och förklarar ytterst ej det minsta utan invecklar blott i nya oöfvervinneliga svårigheter. Men erfarenheten betygar, att det just är jag, detta samma reella jag, som nu har den och den sensationen och jämför sina sensationer, de närvarande med hvarandra och med de förgångna och dessa sinsemellan, som äfven måhända gör just denna jämförelse till föremål för undersökning, som nu känner lust efter föregående smärta, som nu vill det eller det, med afsikt fasthåller *den* bestämda bilden af en ideassociation och likaså afsiktligt söker erinra sig något visst, som det vet sig ha upplefvat, sålunda oupphörligt ingripande i sitt eget själslifs förlopp och därmed dokumenterande sig som en real makt därinom.

I självfa verket har Hume också medgifvit det ohållbara i sin position. Ett senare tillägg till hans här berörda undersökning säger, att han med den har råkat in i en verklig labyrint, och att han hvarken ser, hur han skall kunna ändra sina tidigare åsikter eller bringa dem till samstämmighet. Han kan nämligen ej undgå att skönja motsägelsen mellan tvenne sina antaganden, det ena att alla våra skilda förnimmelser också skulle vara skilda existenser, det andra att medvetandet aldrig förnimmer något realt samband mellan skilda existenser. I grund och botten mindre underligt, att motsägelse föreligger, då båda dessa antaganden äro erfarenhetsvidriga. Mellan skilda psykiska data, som ju enligt antagandet skulle vara skilda existenser, förmår medvetandet att upptäcka ett realt samband:

hvarje på medvetenhetslifvet riktad och detsamma influerande viljeakt förråder ett dylikt realt samband. Och i själfva verket förutsätter HUMES resonnemang, att vanans makt föranleder en misstolkning i fråga om ofta upprepade förhållanden af koexistens och succession, just ett för medvetandet fattligt realt samband i dess lif och mellan dess skilda data. Men vidare äro medvetandets skilda data inga skilda existenser: denna kvasiatomistiska vy ha vi redan afvisat. Och något annat än det psykiska i dess olika data är icke för medvetandet omedelbart åtkomligt. Endast så vidt man utifrån detta omedelbara sluter till förhandenvaron af existenser, som ej sammanfalla med mitt eget jags, kunde det synas tvifvelaktigt, huruvida man mellan dem eller mellan dem och mitt eget jag vore i stånd att uppfatta något realt samband. Men det må erinras, att samma data, som påkalla antagandet af andra existenser än min egen, om de göra detta med fog och goda grunder, också indicera dessa existensers reala samband med min egen och så till vida också dem emellan, som de alltid ha ett sådant åtminstone genom sitt reala samband med min existens.

Sammanfatta vi det positiva, som här och hvar genomlyst vår kritik af åsikterna om en psykologi utan »psyche», kan detta i korthet formuleras så. Enligt erfarenhetens omedelbara vittnesbörd känna vi inga isolerade förnimmelser, utan alla förnimmelser, som vi undersöka, äro gifna i omedelbar anslutning till andra samtidiga och föregående och efterföljas själfva omedelbart af andra. Men förnimmelserna äro heller aldrig gifna utan ett förnimmande jag, lika litet som ett jag någonsin vore gifvet utan förnimmelser. I förhållande till förnimmelserna uttrycker jaget sålunda något, hvarförutan dessa aldrig äro till, och som därför sätter en gräns för all analys. Tänkte man försöksvis jaget analyseradt, skulle man i hvart och ett af den genom analysen fixerade flerheten såsom fattligt blott genom sin resp. förnimmelse anträffa hela jaget. Något annat ligger ej omedelbart i jagets s. k enkelhet. Detta jag är enligt antydda karakteristik ock den enhet, som genomgår och till ett helt förenar själslifvets alla data. Så till vida är det en med sig själf identisk enhet och perdurerar i förhållande till växlingen inom själslifvet. Om någon annan identitet och perdu-

ration än i förhållande till det gifna själslifvet är emellertid omedelbart icke fråga. Såsom den enhet, hvars bestämdhet på något sätt ingår i själslifvets alla data, är jaget från en sida något för själslifvets mångfald gemensamt eller ett högsta allmänt, ett genus summum, som termen lyder, d. v. s. är en enhet i mångfalden, ingående i denna och därför ock möjlig att ehuru blott abstraktionsvis uttaga ur sagda mångfald såsom ett för den gemensamt. Men såsom på samma gång en enhet, hvilken till sig hänför all själslifvets mångfald som sin, är jaget från en annan sida ej blott något allmänt utan i sin bestämdhet såsom just detta individuella från alla andra och allt annat åtskilda jag grunden till sagda allmännaste bestämdhet, det som hos sig sammanhåller all mångfalden och utpräglar sig i den, d. v. s. en real makt, själslifvets reala enhet eller enheten *af* den psykiska mångfalden. Detta allt naturligtvis gällande om hvarje jag i förhållande till sitt själslif och sin erfarenhet. Och så till vida kunde ett visst självbestånd, en viss substantialitet om än icke utan sin gräns omöjligen frånkännas jaget, själen, medvetandet, subjektet, eller hvad ord nu må användas för att beteckna ifrågavarande hela.

Nå väl, har man sagt, dessa resultat af den erfarenhetsmässiga analysen oförnekade, häri ligger dock ej substantialitet i annan mening, än vi äfven tillerkänna den yttre erfarenhetens gifna enskilda föremål, t. ex. växter och djur, dem botanik och zoologi undersöka. Äfven växten och djuret framträda för den erfarenhetsmässiga analysen såsom hela, hvilkas mångfald ej utgör någon blott summa utan sammanhålles genom de otaliga, dock mer eller mindre växlande och föränderliga relationerna mellan ifrågavarande kroppars organer och ytterst mellan dessas konstituenter, atomerna, såsom i växlande men nödvändiga relationer betingande den molekularstruktur, hvilken är specifikt utmärkande för de s. k. organismerna. Vid dem kan emellertid ej upptäckas någon enhet, som bestode *jämte* mångfalden i dess relationer, utan enheten är det så fattade hela självt. Enheten är ingen särskild bärare af och jämte mångfalden i dess relationer, utan reflekterar jag på en växts blad eller stam, så är bäraren det hela med bortseende från hvad som just betraktas. Sammaledes är jaget ingen enhet jämte

sin mångfald och skild ifrån denna, ingen särskild bärare af själslifvet, utan detta som helt är sin egen bärare. Reflekterar jag på dessa mina bestämda tankar, är bäraren intet särskildt jag utan är själslifvets totalitet med bortseende från ifrågavarande tankar, d. v. s. bäraren är mina föregående tankar, minnen, förhoppningar o. s. v. i deras inbördes relationer, sålunda allt, som mitt själslif innehållit bortsedt från de data, hvarpå jag nu särskildt reflekterar.

I det sagda höra vi en svag genklang af HUMES påstående, att jagets substantialitet är lika fiktiv som de yttre föremålens, men nu afklädt sin skeptiska form: jaget såväl som de yttre föremålen tillerkännas här ett slags substantialitet men en väsentligen likartad. Och dock är äfven detta ett misskännande af hvad erfarenhetens vittnesbörd rätt fattadt har att säga oss samt torde vara dikteradt af en olycklig och delvis åtminstone omotiverad räddhåga för all s. k. metafysik[1]. Kunde intet själfbestånd, ingen substantialitet tilläggas själslifvet, kunde vi ej heller i kunskapen, som är ett af dettas data, tillskrifva en sådan åt de yttre föremålen, hvilka själfva omedelbart äro till för oss som data i vårt själslif. Ur kunskapens egen synpunkt blir själslifvets substantialitet därför originär, all annan åter härledd. Och härmed sammanhänger, att själslifvets substantialitet är på helt annat sätt fattlig än de yttre föremålens. Hvad den reala enheten är i dessa, synes ovisst, men själslifvets reala enhet känna vi i dess beskaffenhet omedelbart genom vårt eget jag, som visserligen ej är någon enhet jämte mångfalden och skild från denna men icke är detta just därför, att det är enheten i och af all sin mångfald. Så till vida är själslifvets hela och dess substantialitet erfarenhetsmässigt ovillkorligen att skilja från all s. k. yttre verklighet och den tillkommande substantialitet.

Inför detta resultat är tydligt, att man icke på grund af farhåga för inblandning af metafysik i psykologien skulle behöfva ersätta definitionen af denna såsom vetenskapen om själen med sådana definitioner, som att psykologien vore vetenskapen om själslifvet, de psykiska fenomenerna eller medveten-

[1] Jfr ofvan ss. 79, 111 med noter.

hetsföreteelserna. Själen kan nämligen endast fattas i sitt lif, och detta lif kan icke frånkännas all substantialitet. Men däremot lida samtliga nämda definitioner af den olägenheten att icke tydligt nog framhålla på en gång psykologiens universella omfattning och egendomliga synpunkt. Ingen af dem kan sålunda distansera vår tidigare vunna definition, att psykologien vore vetenskapen om hela erfarenheten såsom det individuella mänskliga subjektets bestämning[1].

---

[1] Vi ha i denna och femte föreläsningen påvisat, hur lätt kroppsliga analogier smyga sig in i och förorena den psykologiska undersökningen, som dock ovillkorligen bör hållas fri från slikt. Ur samma synpunkt har ock tangerats frågan, huruvida och i hvad mening man inom psykologien kan tillerkänna medvetandet något slags själfbestånd eller substantialitet. En viss sådan befanns äfven erfarenhetsmässigt konstaterbar i minst lika hög grad som för kropparnas del vid den yttre naturens undersökning — ja, så till vida i högre som medvetandets substantialitet jämförd med kropparnas är för detsamma originär ur synpunkten af vetandets visshet (jfr CARTESIUS). Häraf är sålunda ej uteslutet utan snarare fordradt, att den erfarenhetsmässiga substantialiteten framträder olikartad på dessa olika områden. Å andra sidan ha vi för psykologiens del ej mindre än för naturvetenskapens yrkat, att beståndets eller substantialitetens synpunkt inom dem får utläggas blott på det sätt, sagda vetenskapers egen natur och egna behof direkt påkalla — sålunda icke i metafysisk riktning, hvilken uppgift naturligtvis åligger metafysiken själf. Mot allt tal om någon medvetandets substantialitet har man emellertid framdragit en instans i de mer eller mindre patologiska företeelser, som äro bekanta under namn af jagets delning, och till hvilka nog ett slags sortier finnas redan i det normala själslifvet, exempelvis genom drömmedvetandets olika starka sammanhang med dagsmedvetandet. Häri kunde nämligen omvändt sedt antagas ligga ett motsvarigt lösgörande af dessa från hvarandra intill den punkt, där verklig delning inträder. Föreställningsmassorna äro olika hållbart sammanflätade med hvarandra, hvadan också bandet kan brista här eller där — det är tankegången (jfr HUMES uppfattning enligt texten ofvan). Vi behöfva nu endast påpeka den i ögonen fallande analogien från kropparnas värld, resp. kemiens atomer, och denna är redan som sådan psykologiskt misstänkt. Härtill kommer, att ej den minsta bevisning brukar presteras för att faktum i fråga skulle vara oförenligt med själens eller medvetandets substantialitet så bestämd, som vi ofvan erfarenhetsmässigt antagit densamma. Analogien skall kantänka redan för sig vara bevisande nog!

VII.

Psykologien skulle utgöra den vetenskap, som betraktar hela erfarenheten utifrån det individuella mänskliga subjektets synpunkt. Vi ha därför sökt fastställa, hvad som ligger i begreppet vetenskap, och tillika huru vetenskapens allmänna förhållande till erfarenheten blir att fatta. Vi ha också sökt komma till rätta med de svårigheter, som tyckas ur principiell synpunkt häfta vid psykologien enligt den subjektets riktning på sig själf, hvarförutan ingen psykologi vore möjlig. Då sagda svårigheter framsprungo ur en skef uppfattning af hvad innebörden är i begreppet föremål, underkastade vi detta en närmare pröfning, och utreddes härvid, dels att allt, hvad föremål heter, i sista hand hänvisar på någon psykisk verklighet, för hvilken det är föremål, dels att äfven det psykiska på något sätt måste kunna tänkas som föremål — åtminstone i detta ords formella bemärkelse af förnummen eller förnimbar verklighet, resp. det man vill eller kan vilja. Vore sålunda ordet föremåls första och ursprungliga betydelse den af kroppslig verklighet, kropp, ting, måste så mycket noggrannare eftersträfvas, att inga kroppsliga analogier finge förorena synpunkten, då man ville som föremål fatta äfven annat än det kroppsliga och rent af något, som omedelbart ej kan vara kroppsligt, det psykiska. Med iakttagande häraf uppvisades, sedan en undersökning af individualitetsbegreppet blifvit förutskickad, att det mänskliga subjektet, sådant detta är omedelbart gifvet för sig själf, d. v. s. i sitt psykiska lif, är ett föremål ej blott i formell utan äfven i reell mening, nämligen såsom själfmedvetande i betydelsen af själfständigt medvetande eller ett medvetande, som icke allenast är sitt eget föremål, ett medvetande af eller om sig själf, utan tillika är detta genom eller ur sig själf.

Men så till vida som det mänskliga subjektets själfständighet ej är oinskränkt utan blott relativ, tenderar förklaringsbehofvet utöfver nämda föremål och ytterst till en verklighet, hvars själfständighet är absolut. Härigenom skulle man alltså drifvas från psykologi till filosofi.

Strängt taget ligger häri endast, hvad vi upprepade gånger framhållit, att hvarje för sig fixerad abstraktion förr eller senare leder utöfver sig själf, nämligen till det, hvarifrån man i det gifna fallet abstraherat. Det mänskliga förståndet har genom sin egen natur hos sig närvarande alla sina förklaringsbehof om än med en makt att göra sig gällande, som i de särskilda fallen varierar högst betydligt. Och för öfrigt kunna de just enligt kunskapsförmågans ändlighet ej med ens utan först successive tillgodoses. På samma gång detta tvingar att söka fatta hvarje särskildt förklaringsbehof i dess renhet för sig och att söka med liknande renhet genomföra en motsvarig förklarande synpunkt, är gifvet, att i mån af sagda uppgifts förverkligande på ett håll de öfriga förklaringsbehofvens rätt och kraf blifva mer skönjbara. Ju djupare man tränger in i de psykologiska spörsmålen, dess klarare ser man därför den psykologiska synpunktens begränsning och behof att genom andra kompletteras eller utfyllas. Vid en återblick på de hittills vunna resultaten af vår undersökning besannar sig detta särskildt i och genom en därvid befintlig svårighet, som ej längre kan undgå vår uppmärksamhet. Och nämda svårighet tillspetsar sig i en visserligen blott skenbar motsägelse mellan psykologiens egendomliga synpunkt, det individuella mänskliga subjektets, och vetenskapens allmänna begrepp. Vetenskapen som vetande skulle nämligen ha karakteren af allmängiltighet och nödvändighet, men en vetenskap, som begränsar sig till det individuella mänskliga subjektets synpunkt, synes icke medgifva någon verklig allmängiltighet.

Med en något annan nyans möter oss samma svårighet i vissa konsekvenser, som lätteligen förefalla oskiljaktiga från den självklara sats, vi tidigare ofta nog åberopat, nämligen att ingen kan gå utanför sitt medvetande. Kan ingen gå utanför sitt eget medvetande, heter det, då är heller ingen full visshet möjlig om annat än det egna subjektets tillvaro och dess olika

bestämningars, nämligen just såsom bestämningar hos detta. Huruvida andra subjekter eller föremål än detta äro till och i hvad beskaffenhet, måste alla evigheters evighet förblifva osäkert. Byter sig en sådan ovisshet i det nära liggande dogmatiska påståendet, att endast jag själf är till som subjekt och allt annat blott som min bestämning, är den ståndpunkt färdig, hvilken fått namnet *solipsism*[1] af de latinska orden »solus» = ensam och »ipse» = själf med ett underförstådt »ego» = jag. »Ego solus ipse» = jag själf ensam, d. v. s. jag själf såsom detta konkreta subjekt med dessa mina olika bestämningar är ensam till, är all verklighet.

Hade vi att häri se de tankenödvändiga konsekvenserna af psykologiens egendomliga synpunkt, kunde denna i och med detsamma anses ledd in absurdum och skulle dagligen och stundligen finna sin vederläggning i lifvet, hvad vetenskapliga grunder som än talade för den. Men lyckligtvis finnes ingen dylik oförsonlig konflikt mellan vetenskap och lif annat än genom missförstånd å endera eller båda sidorna. Och med missförståndets undanröjande försvinner då konflikten. Hur litet en verklig konflikt existerar, framgår redan af den logiska salto mortale, som ligger däri, att ovissheten om tillvaron af andra subjekter eller föremål än det egna jaget i mångfalden af dess bestämningar omtydes till vissheten, att endast det egna konkreta jaget vore till, vore all verklighet. Men icke nog härmed — själfva denna ovisshet, hvilken i det enskilda fallet må ha sin relativa rätt, då understundom sammanhanget i min erfarenhet vederlägger den tillvaro af föremål, som jag kunde vilja antaga på grund af vissa psykiska data, t. ex. i dröm, hallucination, felaktigt tolkad ideassociation o. s. v., själfva denna ovisshet fattad som universellt utsträckt och oöfvervinnelig är endast till genom glömska af den abstraktion, psykologiens synpunkt från början innebär. Det må vara en sann och själfklar sats, att ingen kommer utanför sitt medvetande, att hvad som skall kunna vara mig gifvet alltså omedelbart måste vara till hos mig som min psykiska bestämning eller min förnimmelse, hvarmed krafvet uppstår på denna synpunkts

---

[1] Jfr härmed och med det omedelbart följande s. 27 noten.

fulla och hela genomförande, så att allting begripes och förklaras därur, så långt ifrågavarande synpunkt det förmår. Det är emellertid en icke mindre sann och självklar sats, som lyder, att hvad som skall kunna bestämma något, kan detta blott genom att vara något i och för sig. Och den synpunkt häri ligger kräfver ej mindre den att fullt och helt genomföras. Endast så kan fastställas, hur långt motsvarande synpunkt tjänar till det gifnas förklaring. Men synpunkten i fråga är icke psykologiens, och denna vetenskap måste alltså inom sig genomföras utan sagda synpunkts inmängande. Men i den temporära abstraktionen från denna synpunkt, som icke är psykologiens, ligger intet berättigande till konsekvensers dragande, hvilka skulle förutsätta, att denna synpunkt alls icke funnes till. Då den nu är till och dessutom är lika berättigad som psykologiens egen synpunkt[1], kommer dess genomförande att

[1] Det i och för sig varandes synpunkt anknyter till *psykologien* en andra propedevtisk vetenskap, som undersöker allt gifvet eller hela erfarenheten så. att därvid pröfvas, huruvida och i hvad mån det gifna i sin gifna beskaffenhet kan tänkas som en i och för sig bestående verklighet. Denna vetenskap är *fenomenologien,* med hvilken *kunskapsteorien* kan bringas i närmaste sammanhang som ett slags fenomenologisk specialundersökning. Men i fenomenologien kommer det i och för sig varandes synpunkt icke till afslutning, så vida eljest en differens där måste konstateras mellan det gifnas beskaffenhet som gifvet och tankens kraf på det i och för sig varande. Sin afslutning vinner ifrågavarande synpunkt alltså först med *metafysiken,* som vill fastställa all verklighets i-och-för-sig-vara och dettas allmänna förhållande till det omedelbart blott i och för oss varande eller fenomenet. Sin definitiva vederläggning kan därför solipsismen ej vänta förr än i och genom metafysiken, ehuru fenomenologiens undersökningar självfallet äro oumbärliga för samma syfte. Att fenomenologiens *objektiva* synpunkt i ett slags motsättning till psykologiens *subjektiva* kan till viss grad förmedla insikten om tillvaron af andra *subjekter* än det egna, bör naturligtvis ej förvåna, då man erinrar sig, att det är via kropparna (h. e. vissa objekter), som man kommer till föreställningen om andra subjekter. Finnas sådana, äro de mig omedelbart gifna som objekter. Liksom jag psykologiskt eller från subjektiv synpunkt visar, hur objekter kunna bli gifna som psykiska data hos mig, d. v. s. något subjektivt, är tänkbart, att objekternas undersökning åtminstone beträffande vissa af dem resulterar i att dessa i och för sig äro subjekter.

För öfrigt är kanske lämpligt påpeka, att hvad här framställts ej innebär, det fenomenologiens direkta fortsättning skulle bli metafysiken.

aflägsna den ovisshet om tillvaron af andra subjekter eller föremål än det egna jaget, som psykologiens egen synpunkt kunde anses medföra, när den fixeras med abstraktion från alla andra låt vara lika berättigade synpunkter, d. v. s. dess genomförande kommer att skänka solipsismens positiva och afgörande vederläggning[1], en uppgift, hvilken ej tillhör psykologien och endast med orätt kunde påbördas henne.

Men ej nog härmed. Inför den tills vidare möjliga tanken, att mitt individuella jag ej är det enda, att det torde finnas andra mänskliga subjekter än det, jag omedelbart känner till i mig själf, ligger i sakens egen natur, att under denna förutsättning psykologien ej får inskränka sig till att vara vetenskapen om hela erfarenheten utifrån min individuella synpunkt såsom skild från andra människors, utan tvärtom måste utgöra vetenskapen om hela erfarenheten, sådan den ter sig ur de individuella mänskliga subjekternas synpunkt. Häruti ligger, att psykologien måste vara närmast intresserad för det likartade i våra individuella synpunkter och för det differerande endast i samma mån äfven detta låter tänka sig som

---

Fenomenologien kan möjligen tillsammans med psykologien direkt hänvisa på ytterligare en synpunkt för erfarenhetens undersökning, *formens*, hvarmed en tredje propedevtisk vetenskap vore fordrad för metafysiken. En allmän tänkbarhet vore ju äfven, att hela detta system af propedevtiska vetenskaper — obetaget att subjektets, objektets och formens synpunkter i *en* riktning befunnes uttömmande för erfarenhetens undersökning — kunde behöfva kompletteras i någon annan riktning, den förra *systematiska* undersökningen t. ex. genom något slags *historisk*.

[1] Af hvad art denna vederläggning kan blifva, är oss här likgiltigt. Men som vederläggning räkna vi äfven, när ett spörsmål elimineras, emedan frågeställningen blifvit högre. En vederläggning af solipsismen liksom af skepticismen kan nog aldrig ske utifrån några förutsättningar, som dessa ståndpunkter, om de radikalt genomföras, skulle ha gemensamma med andra inom sig fullt konsekventa — och detta emedan denna gemensamhet saknas. Utvecklingen kan emellertid som antydt låta ett en gång högst aktuellt spörsmål falla, sedan frågeställningen själf blifvit förbrukad och öfvervunnen. Spörsmålet har då ej längre någon lifskraft, rudimenteras och försvinner. Härmed nekas ingalunda, att dylika spörsmål kunna äga stor historisk betydelse och kunna uttrycka nödvändiga momenter i utvecklingen, nödvändiga för något visst stadium af denna. Jfr härmed utredningarna ofvan om skenets psykologiska nödvändighet m. m. (s. 9).

uttryck för någon allmängiltig psykisk lagbundenhet. Ja, skulle vi från erfarenhetens utgångspunkt hafva anledning att ponera tillvaron af andra ändliga psykiska subjekter än de mänskliga, t. ex. djuren, är tydligt, att äfven dessa måste hemfalla till den psykologiska undersökningen, så vida som här skulle röja sig en psykisk lagbundenhet mer eller mindre likartad med den mänskliga. För det afvikande har psykologien också nu intresse blott i samma mån det kan tänkas som specialfall af en allmän psykisk lagbundenhet. Dessa möjligheter eller tänkbarheter, som skulle drifva psykologien utöfver *min* individuella synpunkt till de individuella mänskliga subjekternas och rent af till de individuella psykiska subjekternas, så långt ändliga sådana kunde erfarenhetsmässigt konstateras, förvandlar psykologien själf till mer än blotta tänkbarheter genom att uppvisa den psykiska lagbundenheten i de föreställningar, som jag utifrån mina egna omedelbara själiska data nödvändigt bildar om tillvaron af ett själslif hos andra människor och hos djuren. Sanningen af dessa föreställningar, som ovillkorligt ur psykologien aflägsna all s. k. solipsism, har denna vetenskap ej att undersöka ur annan synpunkt än sin egen psykologiska. Icke ens på den vägen kan eller får sålunda psykologien drifvas utöfver sina råmärken, som ske skulle, om den befattade sig med solipsismens vederläggning, utan hypotetiskt förutsättande denna från en eller flere andra vetenskaper, sysslar psykologien endast med de olika erfarenhetsmässigt antagna subjekternas själslif, sådant en hvar måste tänka sig detta för att förklara en viss beskaffenhet eller vissa beskaffenheter i sitt eget själslif.

Saken är här fullt analog till uppfattningen af kropparnas värld. Sanningen af denna uppfattning berör ej psykologien. Om det utanför förnimmandet eller oberoende af detsamma finnes en kroppslig verklighet, d. v. s. en verklighet, hvilken ej blott ter sig som kroppslig för den förnimmande, utan i sig vore kroppslig, i den frågan har psykologien ingen upplysning att gifva, och strängt taget intresserar henne den frågan föga. Utan hur det nu än må förhålla sig härmed, den kroppsliga verkligheten må som sådan finnas till i och för sig eller blott för kunskapsförmågor af en viss organisa-

tion, psykologien har allenast att utreda, enligt hvilken ursprunglig, d. v. s. ej vidare härledbar beskaffenhet hos vissa psykiska data själen uppbygger dessa sina föreställningar om en kropparnas värld, och hvilken dessa föreställningars betydelse sedan är inom själslifvets sammanhang för andra föreställningar liksom för vilja och känsla. Men kropparna blott som sådana äro inga psykiska subjekter, och utöfver min individuella synpunkt drifves följaktligen psykologien här icke. Så snart emellertid psykologiskt uppvisats, enligt hvilken beskaffenhet af de psykiska data jag själf med psykisk nödvändighet tillskrifver mig en kropp, blir ock nödvändigt att utreda, enligt hvilken beskaffenhet af mina psykiska data jag föranledes att bakom andra kroppar än min egen ponera ett själslif. Denna beskaffenhet af mina egna psykiska data blir då afgörande för, *hur* jag tänker mig de andra subjekternas själslif. I vissa fall är beskaffenheten af mina egna psykiska data sådan, att jag tänker mig detta själslif högeligen likartadt med mitt eget, i andra fall däremot mer eller mindre afvikande — så i motsättningen mellan hvad jag kallar andra människor och hvad jag kallar djur.

Men äfven hos de många människor, jag antager äga ett väsentligen likartadt själslif med mitt, nödgas jag — alltjämt enligt beskaffenheten af mina egna psykiska data — förutsätta större eller mindre olikheter, till dömes mellan normalt och abnormt färgsinne, mellan skarpt och svagt tonsinne, mellan flere s. k. temperament, mellan en mångfald utvecklingsgrader af intelligens och vilja. På samma sätt kommer jag till antagande af kvalitativa och graduella skillnader i djurens själslif, exempelvis mellan kattens och hundens, mellan elefantens och nötkreaturens själslif o. s. v. Städse är det beskaffenheten af mina egna psykiska data, som tvingar mig att tänka de ponerade andra varelsernas själslif så eller så. Naturligtvis kan sagda beskaffenhet af mina egna psykiska data lätt misstolkas, hvarigenom man lika lätt råkar in i motsägelser och orimligheter, men detta förändrar ej sakens principiella innebörd. I dylika fall blir det genom en kritisk förståndsmässig undersökning af hvad mina egna psykiska data verkligen innehålla, hvad deras beskaffenhet verkligen är, som motsägel-

serna och orimligheterna aflägsnas. Enligt denna faktiska beskaffenhet af de och de data i mitt själslif bildas med psykisk nödvändighet föreställningen om ett så och så beskaffadt själslif hos andra subjekter, hvilket jag då ovillkorligen jämför med mitt eget — så långt går psykologien och stannar följaktligen enligt sitt föremåls egen art ej vid allenast *ett* individuellt subjekts synpunkt, utan denna utvecklar ur sig själf genom sammanhanget i mitt själslif synpunkten af de psykiska subjekternas flerhet och lik- eller olikartade beskaffenhet. Huruvida det verkligen finnes andra psykiska subjekter än det jag, som i förevarande fall drifver psykologi, kan *psykologien* ej mer afgöra, än om det finnes en i sig varande kroppslig värld. Definitivt kan den saken ej afgöras i annan undersökning än den, som riktar sig på all verklighet och dess rätta sammanhang, d. v. s. i metafysiken[1].

Självfva den tillspetsning, frågan här fått, skänkes icke af psykologien som sådan utan endast genom sammanhanget mellan psykologi och andra vetenskaper. Då psykologien vill förklara hela erfarenheten, så långt sig göra låter, ur det individuella mänskliga subjektets synpunkt, medger den sålunda från början möjligheten af andra synpunkter än sin egen och vidmakthåller detta alltjämt under fortgången, i samma mån den förklarar vissa sidor af de konkreta problemen falla utanför psykologiens uppgift och sålunda vara att hänföra till andra vetenskaper — hvilka kan naturligtvis ej psykologien egentligen själf afgöra utan endast psykologen, för så vidt han äfven känner dessa andra vetenskaper. Detta blott bekräftar vårt tidigare yrkande, att för psykologen inga vetenskapliga insikter öfver hufvud kunna vara likgiltiga, fastän sådant ej får leda till att gränserna mellan psykologi och annan vetenskap förvanskas.

Uppkastar man nu spörsmålet, om en kroppslig verklighet existerar äfven bortsedt från förnimmandet, lämnar man i samma ögonblick psykologiens synpunkt, från hvilken det endast är fråga om det gifna som själiskt. Besvarandet af förstnämda spörsmål tillhör ytterst vetenskapen om hvad all verk-

[1] Jfr ofvan s. 38 och s. 121 med noten.

lighet i sin sanning eller till sitt väsen är, d. v. s. metafysiken, och skulle svaret där utfalla i idealistisk riktning eller så, att intet kunde sägas i sig eller absolute vara kroppsligt, måste visserligen grundläggningen af en sådan idealism högst väsentligt bygga på psykologien och de resultater, hvartill den kommer genom sin egendomliga synpunkt. Härigenom blefve psykologien jämte möjligen ännu andra vetenskaper propedevtisk till metafysiken[1]. Men så till vida som frågan, om allt substantiellt vara är andligt eller icke, blott kan besvaras af den ur alla synpunkter och ej endast ur någon särskild universella vetenskapen, d. v. s. blott af filosofien och närmast dess grundvetenskap metafysiken, som vill undersöka den absoluta verkligheten i dess förhållande till den relativa, hör motsättningen mellan idealism och realism till den egentliga filosofien och speciellt metafysiken men platt icke till psykologien. Denna är sålunda hvarken idealistisk eller realistisk i ordens stränga förstånd — helt enkelt emedan det vid psykologien ännu är för tidigt att ställa den frågan och framkasta det alternativet. Och så mycket mer vore den frågan för tidigt väckt, som idealismens bevisning eller gendrifvande aldrig kan föras med definitiv framgång, innan det, hvarigenom psykologien är propedevtisk till filosofien, föreligger färdigt — i det väsentliga åtminstone. Men för den, som ej blott är psykolog utan tillika metafysiker och måhända kunskapsteoretiker o. s. v., är det af vikt att se psykologien genomförd under frånvaro af alla främmande synpunkters inblandning. För honom är det klart, att tillvaron af en kroppslig verklighet oberoende af förnimmandet är någonting alldeles hypotetiskt från den i sin renhet fixerade psykologiska synpunkten, hvaremot den, som är psykolog och naturligtvis tillika vanlig människa men ej kunskapsteoretiker, metafysiker o. s. v., utan egentlig reflexion antager den kroppsliga verklighetens tillvaro oberoende af förnimmandet, låt vara att han inser sig uteslutande genom dettas medium känna verkligheten i fråga, den kroppsliga. Äfven i sådant fall går man ej utom sitt medvetande men interpreterar detta på naturmänniskans sätt med all den osäkerhet,

---

[1] Jfr ofvan ss. 2 och 121 med noter.

som följer, då vetenskapens kritik icke från sina olika synpunkter fått rikta sig härpå. Vi sluta häraf, att psykologiens behandling blir i viss mån olika, allt efter som psykologen sitter inne eller ej med metafysik, kunskapsteori o. s. v. Eller, som det ock kan sägas, den strängast vetenskapliga behandlingen är tydligen icke den, där psykologen af obekantskap med andra vetenskaper är ur stånd till deras användning inom psykologien, utan där han just tack vare en sådan bekantskap vet att skifta problemen rätt, så att hvarje vetenskap får, hvad densamma tillkommer. Häri ligger tydligen ingen inblandning[1] af eller förorening genom ett främmande utan tvärtom garanti mot sådan. Obekantskapens naturliga oförmåga att taga med i beräkningen, hvad den ej känner, liknar däremot bra mycket det fall, som föreligger, då någon af nödvändigheten eller rättare tvånget gör, hvad man kallar en dygd. Och vi stämpla det helt enkelt som borneradt och hart när vidskepelse, då en del godt folk tro det oundgängliga villkoret för psykologiens rätta bedrifvande vara, att man håller sig fullt obesmittad af och därför fjärran från all s. k. metafysik eller öfver hufvud filosofi.

Ha vi rätt i denna vår tankegång, är tydligt, att hela problemet om förhållandet mellan kropp och själ, sådant detta problem vanligen fattas, ej är af psykologisk utan af metafysisk art. Svaret på sagda fråga måste nämligen bli beroende af huruvida idealism, realism eller eventuellt någon annan med denna motsättning sammanhängande principståndpunkt är det hållbara i metafysiken. Ur den synpunkt, att de egna psykiska data genom sin beskaffenhet ha att förklara, hurusom

[1] Genom hvad vi här såväl som flerestädes i det föregående och äfven i det efterföljande eftertryckligt påpekat hoppas vi vara fredade för misstanken att hänvisa psykologien till omöjliga arbetsmetoder. Om den s. k. experimentella psykologien måste tillgripa *matematikens*, *fysikens*, *kemiens*, *fysiologiens* hjälpmedel för att destillera fram *psykologiska* resultater, ligger häri ej minsta anledning att se något psykologiskt i de matematiska, fysikaliska eller andra vehiklerna. Vår uppfattning medger användning af alla tänkbara hjälpmedel men fordrar noggrann distinktion, fordrar, att man vet, hvad man använder som medel, och ej utan vidare påstår medlen vara ett med det man eftersträfvar.

själen tillskrifver sig en kropp, hör däremot sagda problem visserligen till psykologien men har då också en helt annan innebörd än eljest. Lägga vi så märke till den väg, hvarpå man kommer till antagandet af andra själar än sin egen, medför redan den, att sanningen af berörda antagande ytterst kan afgöras blott inom metafysiken. Vägen var nämligen, att liksom jag tillskrifver min själ en kropp, tillskrifver jag ock andra som kroppar fattade verkligheter en själ. Kommer jag sålunda till de andra själarna endast via kropparna, är klart, att resultatets definitiva värde beror på den tolkning, man kan gifva det förmedlande. Men oberoende häraf har man att på rent psykologiskt vis utreda, hvilken beskaffenhet af mina egna psykiska data ligger till grund för nämda antagandes uppkomst, och hurudant jag enligt samma utgångspunkt måste tänka mig det ponerade andra själslifvet beskaffadt i jämförelse med mitt eget. Också här blir det tydligen genom metafysikens, resp. kunskapsteoriens och andra vetenskapers hjälp, som psykologen blir i stånd att med all skärpa genomföra den specifikt psykologiska synpunkten. Utan denna hjälp hamnar man på det vanliga medvetandets mer eller mindre osäkra och oklara ståndpunkt. Men trots sådan assistans af andra vetenskaper faller motsättningen mellan idealism och realism alldeles ofvan den rent psykologiska frågeställningen. Äfven å denna punkt bevarar psykologien sin propedevtiska karakter.

Enligt vår här gifna framställning möter det inga svårigheter att som blott skenbar upplösa den motsägelse, hvilken blef utgångspunkten för dagens föreläsning — motsägelsen, som skulle existera mellan det individuella mänskliga subjektets synpunkt och vetenskapens allmängiltighet. Om man under fasthållande af nämda synpunkt uppvisar den psykiska lagbundenheten i de föreställningar, vi göra oss om andra psykiska subjekter och deras själslif med större eller mindre öfverensstämmelse, resp. skillnad mellan detta och vårt eget, och om man i vissa fall t. o. m. kan som specialfall af sagda själslif här ej mindre än där fatta det psykiska datum, hvilket psykologiens vetenskap själf framvisar, blir ock en jämförelse möjlig i de mest skilda riktningar, äfven en jämförelse, som möjligen resulterade i omdömet, att allmängiltig kunskap verkligen

förelåge. Och på samma sätt, som man kan tänka sig detta resultat i fråga om sin egen psykologi jämförd med andras, kan det egna själslifvet så gestalta sig, att man interpreterar dess data som tydande på en motsvarig jämförelse från andra subjekters sida och med liknande utgång äfven där.

Med frågan om psykologiens allmängiltighet och vårt sätt att lösa den motsägelse, som man till äfventyrs kunde vilja antaga mellan denna och det individuella mänskliga subjektets synpunkt, ha vi egentligen också kommit in på förutsättningarna för en rätt uppfattning af psykologiens metod. Af gammalt har man hos den urskilt två sidor: iakttagelsen af sig själf och af andra, hvilka tvenne momenter äfven få anses uttömmande, så att intet tredje samordnadt vore möjligt. Den moderna psykologiens delvis minutiöst utvecklade metoder äro ytterst blott mer eller mindre raffinerade modifikationer af detta allmänna, såsom vi genast skola utveckla. Men dessförinnan gäller att komma under fund med om ifrågavarande tvenne grundmomenter äro fullt samordnade eller om möjligen den ena synpunkten är öfverordnad den andra.

Efter det vanliga och naturliga medvetandets sätt att betrakta saken skulle det existera full koordination mellan iakttagelsen af sig själf och af andra på samma vis, som man koordinerar sig själf med andra. En absolut samstämmighet med sig själf kan dock ej tillerkännas det populära medvetandet i denna punkt. Som uttryck för något hithörande men i annan riktning gående erinra vi om den bekanta satsen, att en hvar är sig själf närmast. Med den är koordinationen tydligen upphäfd. Direkt lär väl innebörden häraf vara att fatta som praktisk, som afseende människans viljelif och handlingar, men underkastar man satsen en närmare pröfning, afkläder man den, hvad som omedelbart vädjar till den enskildes egoism, så finner man lätt nog en praktisk sanningskärna af bestående värde och af den art, att blicken gärna öppnas för en ännu vidare eller mer omfattande giltighet af satsen i fråga. Sig själf närmast på rent af ovillkorligt sätt är en hvar därigenom, att han med sin individualitet och sin ställning i lifvet har en egen uppgift att fylla, som icke kan på andra öfverlåtas, som icke medger någon sträng och egentlig satisfactio vicaria, för att nu

använda en mångbekant term ur teologien, d. v. s. icke medger något tillfyllestgörande ställföreträdande genom andra. Sina plikter, hvilka innebära ett ovillkorligt till individen just som sådan ställdt kraf, kan han icke transportera på annan man, såsom under vissa villkor får ske med skuld, om man äger en motsvarande juridiskt giltig fordran på denne andre — utan sina plikter har man obetingadt att själf fylla. Men afgörandet af hvad som är min plikt tillkommer endast mig själf enligt mitt innersta väsens vittnesbörd i samvetets röst. Andras råd, förmaningar och vägledning äro icke utan sin betydelse men blott så vidt jag kan själf tillgodogöra mig dem genom egen ompröfning af deras värde, hvarvid den inre rösten i mig alltid har sista och afgörande ordet. Har jag sålunda att endast efter mitt eget innersta väsen som norm afgöra, hvad som är min plikt eller den i hvarje särskildt fall rätta och moraliskt obetingade, d. v. s. praktiskt sanna handlingen, måste jag ock inse, att det uteslutande är efter förståndets kraf i mig och följaktligen efter mitt eget inres vittnesbörd, som jag öfver hufvud kan tillskrifva något sanning äfven i teoretisk bemärkelse. Norma veri et falsi, d. v. s. den högsta måttstock för sanning, resp. motsatsen, och detta i vare sig teoretisk eller praktisk mening är alltså något rent inre, men i ty fall kan heller ingen full koordination existera mellan det inre och det yttre, utan det inre är i dignitet öfverordnadt samt härigenom det universella, det allomfattande, som griper öfver och behärskar sin motsats.

Men är så förhållandet, existerar lika litet någon verklig koordination mellan iakttagelsen af sig själf och af andra. Endast jag själf och mina data äro omedelbart till för mig, som vi redan sett; hvad jag kan iakttaga af eller om andra, måste följaktligen återföras på iakttagelsen af mig själf och mitt eget själslifs data. Interpretationen af detta förer oss emellertid enligt våra utredningar ofvan fram till den punkt, där vi med psykisk nödvändighet anse oss genom vårt eget själslifs data och deras olika beskaffenhet lära känna andras själslif. Så till vida kan iakttagelsen af sig själf och det egna själslifvets data i en del fall tillika innebära en visserligen genom tolkning och slutledningar vunnen iakttagelse af andra. För mig själf blir

det strängt taget aldrig fråga om full koordination af dessa synpunkter, men en viss koordination — dock blott en viss, som ej upphäfver det sålunda utredda — tvingar sig fram därmed, att jag nödgas tänka ett motsvarande om andra subjekter i deras förhållande till mig och sinsemellan.

Motsättningen mellan självfiakttagelse och iakttagelsen af andra har man ansett beteckna en motsättning mellan s. k. subjektiv och objektiv metod. Hvardera har funnit sina ensidiga förfäktare, i samma grad det sanna inbördes förhållandet mellan den ytterst enhetliga metodens tvenne ingalunda strängt koordinerade momenter oklart fattats. Vid självfiakttagelsen eller den s. k. subjektiva metoden har man funnit följande hufvudsakliga olägenheter. Iakttagelsen är själf ett nytt psykiskt faktum, som genom sitt uppträdande modifierar de hos mig förut befintliga, hvilka jag just ville iakttaga och detta tydligen i deras ursprungliga ännu ej af iakttagelsen modifierade beskaffenhet. Särskildt är denna iakttagelsens inverkan märkbar i alla de fall, där det psykiska datum, man vill iakttaga, mäktigt absorberar själens energi, t. ex. vid det spända, ifriga viljandet, vid starkare affekter, vid ansträngdt tankearbete. Iakttagelsen såsom en särskild akt af själens energi synes betaga sitt föremål dess egen ursprungliga energi. Belysande härför äro följande odisputabla fakta. Reflekterar jag för mycket öfver hvad jag vill, blir jag lätt nog viljelös; analyserar jag mina känslor och affekter för noga, löpa de fara att fördunsta — anstuckna af tankens blekhet, som Hamlet säger; och försjunkandet i ett vetenskapligt problem t. ex. tager gärna min uppmärksamhet så i anspråk, att intet blir öfver för självfiakttagelse, liksom dennas idkande nära nog omöjliggör full hängifvenhet åt saken, som det vetenskapliga arbetet dock kräfver. En svårighet nära besläktad med den här berörda är, att ingen vetenskapligt fruktbringande iakttagelse blir möjlig utan vissa synpunkters ledtråd, dem man alltså knappast kan undgå att lägga in i och därför återfinna i den inåt riktade iakttagelsens föremål, äfven om de eljest icke tillhöra detsamma. Så till vida tenderar iakttagelsen af det egna själslifvet genom det hart när oundvikliga sammanflytandet af föremål och data från själfva iakttagelseakten att förvanska och förfalska sitt objekt. Men utom dess

tyckes den blotta självfiakttagelsen stanna vid ett rent individuellt, medan vetenskapen dock egentligen syftar till hvad som är allmänt. Mot dessa specifika svårigheter förefaller emellertid iakttagelsen af andra vara skyddad: på en annans affekter o. s. v. kan min iakttagelse som sådan ej lägga någon sordin, af mina synpunkter är hans själslif tydligen oberördt, och öfver det blott individuellas skrankor kommer jag genom jämförelse af många andra. I enlighet med dessa förhållanden synes en och annan psykolog vilja för den objektiva metodens skull helt och hållet rata den subjektiva. Detta emellertid med den uppenbaraste orätt, emedan det endast är utifrån självfiakttagelsens data, som själslifvet hos andra kan rekonstrueras och tolkas. Omedelbart är ju ingen annans själslif mig gifvet. Af denna självklara sak ha t. o. m. vissa psykologer med motsvarande ensidighet velat sluta till den s. k. objektiva metodens omöjlighet och obehöflighet.

Hvad är i dessa båda fall det oriktiga, självfva felet? Jo, en falsk motsättning af subjektiv och objektiv metod eller självfiakttagelse och iakttagelse af andra. Man utgår därvid från det populära medvetandets ofvan berörda och redan vederlagda nakna koordination af mig själf och andra. Har man en gång gjort sig skyldig till detta fel, hvaröfver man borde vara höjd genom den specifikt psykologiska synpunkten och dess konsekvenser, så är tydligt, att psykologiens metod hvarken kan tillfredsställande fattas som den självfiakttagelse, hvilken utesluter iakttagelsen af andra, eller omvändt. Utan psykologiens metod är den självfiakttagelse, som i sitt allsidiga genomförande innesluter iakttagelsen af andra enligt den rekonstruktion och interpretation af dessas själslif, hvartill vissa mina egna psykiska datas beskaffenhet föranleder. Af de tvenne ensidiga och därför oriktiga metoderna är åter den blott subjektiva, som skulle utesluta iakttagelsen af andra, principiellt minst betänklig, emedan den dock rör sig med det oumbärliga, med självfiakttagelsen, endast ofullständigt fattad och misskänd i afseende på sin rätta universalitet. Dess grundfel är en viss sterilitet och torftighet eller fattigdom. Den andra ensidigheten däremot, den blott objektiva metoden, som principiellt är alldeles omöjlig och orimlig, blir emellertid i utförandet mindre ofruktsam än den förra

och detta emedan självfiakttagelsen förstucket kommer med. I samma mån den blir inkonsekvent mot sin princip, växer dess värde, och med konsekvensen är man här ej småaktig. Däremot låter den ensidigt subjektiva metoden till sin olycka lätt fasthålla sig i sin ensidighet. Men psykologiens väl kräfver, att man medvetet integrerar de båda extremerna genom hvarandra och därvid höjer sig öfver all ensidighet genom den synpunkt, vi nu utvecklat.

Dessutom måste man erinra sig, att så vida de svårigheter, hvilka trycka självfiakttagelsen, vore oöfvervinneliga, komme de att omöjliggöra äfven iakttagelsen af andra, emedan denna, som vi nyss utvecklat, ovillkorligt och oundvikligen bygger på självfiakttagelsens grund. Att klargöra, genom hvilka remedia de berörda skröpligheterna hos självfiakttagelsen kunna behandlas om än icke helt botas, hvarvid minnet spelar en dominerande roll, måste vi här underlåta. Men så mycket bör framhållas, att svårigheterna i fråga egentligen häfta vid den direkta och omedelbara självfiakttagelsen. Konsten i all psykologisk metod blir därför att låta den direkta självfiakttagelsen kompletteras och korrigeras af indirekt sådan, som utan minnets hjälp icke är möjlig. Beaktas noga skillnaden mellan direkt och indirekt självfiakttagelse, så kan man med allt erkännande af den förras oumbärlighet inse nödvändigheten att för de psykologiska problemens lösning anbringa äfven den senare, som i självfva verket också slår en brygga till hvad man kallar iakttagelse af andra, när nämligen minnet och det självfupplefvade underordnas en genom förståndets kritik tyglad fantasis rekonstruktion af det inom andra subjekter försiggående.

Så till vida som den vidgade självfiakttagelsen innesluter iakttagelsen af andra, kan och bör sålunda psykologien studera själslifvet ej blott hos människor utan ock hos djur; ej blott hos individen som sådan utan hos individen såsom tillhörande vissa naturliga organisationer, den eller den bygdens, det eller det folkets, den eller den rasens människor; vidare ej blott hos den normala människan utan ock hos idioten och den vansinnige — förbrytaren och den psykopatiskt anlagde ej att glömma, hur deras ställning nu må tänkas till de förra kategorierna; likaledes och i närmaste samband med dessa spörsmål hos den normala

människan ej blott i själslifvets fullt normala förlopp utan ock i de processer, som kunna utgöra belysande uppslag till det abnorma själslifvets rätta förstånd, exempelvis hallucinationer, hypnos o. s. v. Vidare är tydligt, att språkets studium särskildt genom undersökning af sammanhanget i ordens betydelseutveckling, liksom studiet af historia, diktning och öfver hufvud konst kan lämna värdefulla bidrag till psykologiens förkofran. Men framför allt tilldrager sig i våra dagar den s. k. experimentella metoden uppmärksamhet. Denna, som kan och bör komma till användning i en betydande mängd af just berörda fall, söker speciellt om också ej uteslutande att låta psykologien komma i åtnjutande af en del resultater, som naturvetenskapernas undersökning bragt i dagen beträffande den kroppsliga verkligheten. I samma mån detta sker utan att kunna direkt inordnas under den psykologiska synpunkten, utföres eller bör här utföras ett arbete af den art, vi ofvan karakteriserat såsom de konkreta problemens utskiftning på olika vetenskaper, hvarigenom de kunna bringas till den form, under hvilken psykologiens uppgifter därvidlag först blifva henne tillgängliga. Men vi ha dessutom att särskildt betona följande.

Denna s. k. experimentella metod, som i sin bästa form är objektiv, d. v. s. ett specialfall under iakttagelsen af andra, bygger då på en kommunikation med dessa, hvilken tycks förmedlad genom kropparnas värld. Men det får aldrig glömmas, att hvarken kroppar eller en dylik kommunikation kunna gripas så till sägandes i sig utan blott i mitt själslifs egna data genom en tolkning af dessa, som i vissa fall leder till antagandet af en utom mig befintlig verklighet. Psykologiskt innebär den objektiva experimentella metoden allenast, att jag till en viss beskaffenhet af det mitt psykiska datum, hvilket det vanliga medvetandet tänker som en med samma beskaffenhet i sig bestående kropp, enligt det totala sammanhanget i mitt eget själslif, d. v. s. med hänsyn äfven till beskaffenheten af vissa ytterligare dess data, antager ett så eller så kvalificeradt själslif vara bundet, hvilket omedelbart ej är mitt eget själslif, och vidare att jag söker underkasta denna koexistens en exakt om möjligt i tal uttryckt mätning. Att en sådan mätning, låt vara förenad med vida större svårigheter, än som i allmänhet

utmärka mätningen af hvad man blott tänker sig kroppsligt, är principiellt möjlig äfven för vissa områden af själslifvet, måste vi här påpeka utan ingående på några detaljer. Från iakttagelsen af andra i ofvan berörda former skiljer sig den s. k. objektiva experimentella metoden följaktligen dels genom den åsyftade så att säga naturvetenskapliga precisionen och exaktheten, d. v. s. en precision och exakthet jämförlig med naturvetenskapens, dels och i samband härmed genom den stora begränsning till omfånget, som blir nödig, där sagda kraf skall tillgodoses. Det är nämligen långt ifrån alla områden af själslifvet, som medge en exakt experimentell behandling. Men i hvad mån det vanliga medvetandets uppfattning af kommunikationen mellan mitt och andras själslif såsom skeende via kropparna är definitivt hållbar eller ej, och hur långt den i sistnämda fall skulle påkalla omtolkning, det berör ej psykologien som sådan och blir enligt våra tidigare utredningar ytterst en metafysisk fråga.

Vi fastslå alltså, att psykologiens begränsning och behof att kompletteras genom andra vetenskaper blir särskildt märkbar å den punkt af själaläran, där fråga uppstår om iakttagelse af andra psykiska subjekter än det egna. Sådana måste psykologien kunna studera, om hon skall motsvara vetenskapens begrepp af allmängiltighet. Men hon kan själf endast uppvisa den psykiska nödvändighet, hvarmed vi från våra egna själiska datas beskaffenhet drifvas till detta antagande, och likaså hurudant dessa andra subjekters själslif från samma utgångspunkt är att tänka. Bevisningsbördan för sanningen af att dylika andra subjekter äro till måste hon afböja för att lägga på dels den vetenskap, som undersöker allt gifvet med afsikt att pröfva, i hvad mån det med sin gifna beskaffenhet låter tänka sig som ett i sig varande, d. v. s. fenomenologien, dels på den härmed besläktade vetenskap, som undersöker all kunskaps möjlighet, villkor och gränser, den s. k. kunskapsteorien, dels och till sist äfven på den vetenskap, hvars föremål är all verklighet i dess sanna väsen, filosofien, in specie metafysiken.

Sedan här gifna skizzerade antydningar om psykologiens metod ådagalagt, att denna rätt tolkad ingenstädes framtvingar andra synpunkter, än som kunna återföras till hvad nämda

vetenskaps af oss vidmakthållna definition uttrycker, kan med sådant vårt klargörande af psykologiens begrepp den allmänna inledningen till ifrågavarande vetenskap anses principiellt afslutad, låt vara att ett närmare utförande i flere riktningar naturligtvis vore möjligt. Och må vi då till sist erinra om hurusom dagens föreläsning ej mindre än flertalet af de föregående låtit oss skönja det oslitliga band, som förenar psykologien med filosofien. Ett sådant enar tillika, som ju någon gång framlyst, all annan vetenskap med principernas vetenskap, med filosofien, hvars möjlighet nu icke kan diskuteras. Men bandet är här så till vida ett ännu fastare, som psykologien utgör en bestämd och oumbärlig del af det propedevtikens system, hvarförutan en tidsenlig filosofi icke kommer till stånd, och som definitivt bestämmer dessa vetenskapers rätta inbördes förhållande.

EXKURS.

Om den filosofiska propedevtikens allmänna problem och begrepp.

Uttrycket »filosofisk propedevtik» hänför det härigenom betecknade till filosofiens vetenskap, likvisst på tämligen obestämdt sätt. Uttrycket afgör ej ens, om den filosofiska propedevtiken är eller icke är en vetenskap, resp. ett system af vetenskaper. Antoges det förra alternativet, då den filosofiska propedevtiken alltså blefve en vetenskap eller ett system af sådana, skulle uttrycket dock alltfort lämna sväfvande, huruvida den filosofiska propedevtiken helt eller till någon del själf vore del af filosofiens vetenskap — full kongruens synes nämligen utesluten. Eventuellt kunde den ock tänkas utgöra någon vetenskap, som icke ens partiellt sammanfölle med filosofien eller någon del af henne, men som likväl för henne ägde särskild betydelse. Kallas de icke filosofiska vetenskapernas inbegrepp för empiri, är tydligt, att under fortsatt fasthållande af förstnämda alternativ den filosofiska propedevtiken finge tänkas tillhöra endera filosofien uteslutande eller empirien likaledes uteslutande eller ock på något vis tillhörde bådas sfärer. Vid dylikt sakläge synes nödvändigt att fortgå från uttrycket som helhet till granskning af dess elementers betydelse hvart för sig och såmedelst söka afhjälpa antydda obestämdhet.

För filosofiens del kan härvid till en början vara nog att ansluta sig till den begreppsbestämning, som i henne vill se vetenskapen om alltings yttersta grund, resp. grunder (detta närmast ur föremålets synpunkt) eller (ur den mänskliga kunskapens) principvetenskapen. I självfva verket återföres sistnämda definition till den förra, när princip fattas i objektiv och real bemärkelse, liksom den förra definitionen nödvändig-

gör den senares synpunkt, om blott uttrycket »allting» äfven skall tänkas innefatta människans kunskap.

Vi se följaktligen afsiktligt bort från det språkbruk, som utan att nödvändiggöra likväl lätt föranleder saklig oklarhet genom att mer eller mindre förvanska gränsen mellan filosofi och empiri (exempelvis i de engelska termerna »experimental — natural philosophy» o. s. v.), ett språkbruk, hvars rötter säkert gå långt tillbaka i tiden, kanske ända till ARISTOTELES. Denne fixerade ju som bekant gent emot PLATONS uppfattning filosofiens begrepp till att vara en blott teoretisk verksamhet, forskning eller vetande men drog å andra sidan ingen skarp gräns mellan filosofiskt vetande och annat sådant[1]. För oss är icke vetenskapen om alltings yttersta grunder (eller grund) blott ἡ θεολογική καὶ πρώτη φιλοσοφία (en spekulativ teologi och första filosofi), fysiken ἡ δευτέρα φιλοσοφία (en andra filosofi), hvarvid enligt den aristoteliska indelningen matematiken skulle blifva den tredje filosofien[2], utan filosofi eller del af filosofien är en vetenskap allenast, om den för sina problemers lösning finner sig nödsakad att gå tillbaka till en yttersta grund eller eventuellt de yttersta grunderna för allt.

Kasta vi nu vår blick på uttryckets andra led, ordet »propedevtik», ja, då låter sig uppenbarligen den verbala betydelsen ej så alldeles oomtvistligt restringera till den vanligen angifna af »inledande eller förberedande undervisning». Jämföras de grekiska orden προπαιδεία, προπαιδεύειν med simplex παιδεία, παιδεύειν, så måste vi konstatera, att därmed betecknas ej blott undervisning utan tillika något vida mer omfattande: uppfostran, omedelbart och enligt ordalydelsen — barnauppfostran. När sistnämnda inskränkning med helt naturlig betydelseutveckling bortfaller, kvarstår den allmänna innebörden af uppfostran och undervisning i hvad riktning som helst och af hvem som helst. Härtill kunde prefixet προ egentligen

---

[1] Jfr t. ex. ZELLER, *Philosophie der Griechen* II:2[3] ss. 176 ff. och där åberopade källhänvisningar, särskildt Mε I.

[2] Jfr med Mε I särskildt Mζ XI (1037[a] 14—15). Vi fästa oss här ej vid att ur vissa aristoteliska synpunkter matematiken kunde böra anses som den andra och fysiken som den tredje filosofien; jfr ZELLER anf. arb. II: 2[3] s. 181.

blott lägga den modifierande bestämningen, att det vore fråga om förberedande uppfostran eller undervisning, t. ex. en uppfostran, resp. undervisning, som vore förberedande för lifvet, för något visst kall, för en särskild vetenskaps studium o. s. v. Så till vida kunde ock, hvad man kallar προπαιδεία, per se innebära en mångfald momenter, som fölle utanför det teoretiskas sfär. Men denna möjlighet begränsas vid sammanställningen »filosofisk propedevtik» och öfver hufvud så snart det blir tal om någon vetenskaps propedevtik. Visserligen kan äfven här en förberedelse kräfvas, riktad t. ex. på viljans ingripande i förnimmelselifvet, uppmärksamhetens öfning och mera sådant, men i allt dylikt se vi endast symtomer af själslifvets organiska sammanhang, enligt hvilket det teoretiska aldrig är verkligt i real afsöndring från praktiskt och estetiskt utan först i lefvande gemenskap och växelverkan med momenter af antydd art. Skulle nu ock en vetenskaps propedevtik kunna tänkas implicera starkare uppbjudande af viljeenergi etc. än åtskillig annan s. k. teoretisk verksamhet, kan hon dock ej gärna tänkas gå öfver det mått, som påkallas af vetenskap. Vetenskaplig propedevtik läte sig alltså fatta som form af förnimmelselifvets organisation, som något rent teoretiskt — ej mindre än med vetenskapen sker. Från angifna synpunkt ha vi följaktligen inga skrupler vid att godkänna sådan begränsning till det teoretiskas sfär, som innebäres i gängse explikation af all genom en vetenskaps namn närmare bestämd propedevtik till att vara en förberedande eller inledande vetenskapsundervisning.

Härmed blir likväl ännu alltjämt oafgjordt, hur en dylik inledning eller förberedelse i de särskilda fallen är att fatta: om inledningen och förberedelsen skall bestå i något slags preliminär orientering på det område, som man eventuellt vill senare lära känna grundligt och definitivt — med full vetenskaplighet, som det kunde heta —, eller om man därigenom blott skall föras fram till gränsen och, så att säga, ingångsporten för nämda område. Poneras det första, skulle propedevtikens område väsentligen sammanfalla med det, hvartill det är propedevtik, och propedevtiken allenast utgöra ett slags öfversiktskarta till detta, ett slags perspektiv häröfver, syftande att af didaktiskt intresse

psykologiskt underlätta den definitiva orienteringen därinom. Poneras det sista, skulle propedevtikens område blifva ett annat än det, hvartill det är propedevtik, om ock ett gränsområde härtill, och propedevtiken sålunda innebära detsamma bildligt taladt, som när man för att komma till ett land måste genomresa ett annat[1]. Tänka vi nu här fortfarande blott på propedevtik till olika vetenskaper, så må erinras, att mot denna kongruens, resp. isärfallande af områden naturligtvis ock kan svara ett samman- eller isärfallande af de synpunkter, som få göras gällande för ett och samma helas betraktelse och undersökning.

Tillägga behöfde vi för öfrigt knappt, att man här statuerat tvenne extremer, som icke nödvändigt utesluta hvarandra. Propedevtiken skulle naturligen i vissa fall kunna tänkas innebära ej blott en förberedande öfversikt af det, hvartill den är propedevtik, utan ock på samma gång ett initierande i sådant, som faller utom dettas sfär, men hvars begripande är oundgänglig förutsättning för det ytterst åsyftade helas rätta och definitiva uppfattning. Se vi bort härifrån, är uppenbart, att för vetenskapens del vår första extrem egentligen innebär en mera elementär och mindre strängt scientifik behandling af helt eller delvis samma frågor, som få sin exakta och definitiva lösning inom vetenskapen själf — ej dess propedevtik. Den senare extremen åter medger fullt scientifik be-

---

[1] I denna senare betydelse synes ordet προπαιδεία först vara af PLATON användt. Jfr Rep. VII 536 d, hvarest talas om räknekonsten, geometrien och hela den förberedande undervisningen, som bör föregå dialektiken. Här är åtminstone fråga om områden helt skilda från dialektikens. Men att denna betydelse icke är så alldeles absolut fixerad mot den första, framgår af fortsättningen i 537 b och c, där det yrkas, att efter kroppsöfningarnas eller den gymnastiska skolningens afslutande man för de tjuguåringar, som härvid och under den tidigare undervisningen befunnits dugligast, skulle sammanställa de förut i προπαιδεία mer oordnadt meddelade kunskaperna till en öfverblick af deras sammanhang som vetenskaper (se notens slut!) äfvensom släktskap inbördes och med det (sant) varandes väsen, i hvilket vi ju ha att se dialektikens föremål. Först så kunde nämligen ett säkert kriterium vinnas i afseende på hvem som har naturliga anlag för dialektiken. — Här gifna dubbla tolkning af ordet μαθήματα grundar sig på motsättningen mellan τὰ χύδην μαθήματα och det ἡ τοιαύτη μάθησις βέβαιος, hvarmed dialogens fortsättning visar tillbaka på σύνοψιν οἰκειότητος ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως.

handling äfven af de spörsmål, som tillfalla en vetenskaps propedevtik, så vida nämligen denna själf är vetenskap i sträng och egentlig bemärkelse. Tänkbart är slutligen också, att äfven där propedevtiken vill meddela något annat än en blott förberedande öfversikt af det, hvartill hon är propedevtik, den propedevtiska låt vara strängt scientifika behandlingen af dessa andra frågor ej behöfver sammanfalla med den, som dessa frågor eljest påkalla ur sin egen synpunkt och med bortseende från deras propedevtiska betydelse.

Om nu ordet »propedevtik» ingalunda af gängse språkbruk fixerats i den ena eller andra af de betydelser, vi här angifvit som ett slags extremer, kommer sig sådant naturligtvis däraf, att den förberedande undervisningen i olika fall och för olika syften påkallar än den ena än den andra formen, äfvensom däraf, att vi också här ofta finna bekräftad den gamla satsen: »les extrêmes se touchent», så snart nämligen den propedevtiska undervisningen för sina syften ej kan nöja sig med blott den ena *eller* den andra formen utan kräfver deras kombinerande. Att för sådan kombination de båda faktorernas grad eller mått ej låter sig a priori och i allmänhet afgöra, ligger i så öppen dag, att ingen vidare utredning i den punkten erfordras.

Skärskåda vi härefter, hur frågan om propedevtik gestaltar sig i vissa särskilda fall, vinna de ofvan framställda allmänna synpunkterna behörig relief. Att en inledande undervisning existerar af den först berörda extremens art, ligger så nära på hand, att man just därför kan bli villrådig, när det gäller valet af lämpliga exempel. I det närmaste hela vår s. k. skolundervisning är i sagda mening propedevtisk. Med undantag kanske blott för matematiken, hvilket är märkbarast väl vid geometri och algebra[1], meddelar denna mer eller mindre öfversiktliga kunskaper i religionslära, historia, språk, botanik, fysik o. s. v. men på sådant sätt, att af den stränga vetenskapliga bevisningens form så godt som intet återstår. I detta

[1] Här är nämligen innehållet mer än eljest bundet vid formen, så att det förra ej kan meddelas utan den senare. Häri ock befogenheten af det stolta yttrandet: »i geometrien finnes ingen kungsväg».

uttalande behöfver naturligtvis ej ligga minsta klander. De kunskaper, som allmänna lifvets syften påkalla, kräfva i det stora hela ej att äga vetenskapens form. Men för allmänna lifvet är det, som vår skolundervisning, lägre och högre, vill vara propedevtisk, ehuru den visserligen i sin högre form äfven är så i någon mån åtminstone för »studiernas fortsättning vid universitetet», d. v. s. idealiter också för ett vetenskapernas senare strängt vetenskapliga bedrifvande. Liknande behof — så vida åtminstone liknande, som den strängt vetenskapliga formen ej visar sig oumbärlig — tillmöteskomma på högre stadium universitetet och därmed jämförliga bildningsanstalter i alla former af mer eller mindre populariserande undervisning, »university extension», eller hvad namn saken eljest må få, äfvensom med direktare syftning till de vetenskapliga studiernas underlättande och befrämjande i sin speciellt s. k. »propedevtiska undervisning».

En granskning af denna senare är lärorik, om man vill rätt bedöma förhållandet mellan förut afhandlade extremer. Vi måste här nämligen skilja mellan propedevtisk undervisning *i* och *till* en vetenskap[1]. Den förra faller tydligen under extremen 1, och man kan där ej hålla anspråken uppe på full vetenskaplighet i alla afseenden, om än detta slags undervisning naturligen bättre fyller sitt ändamål, i samma mån hon med bibehållen vetenskaplighet orienterar i sin vetenskap. Den undervisning åter, som är propedevtisk *till* en vetenskap, rör sig omedelbart på annat område eller med annan synpunkt än dennas och kan uppenbarligen tänkas göra detta med sträng vetenskaplighet. Så vida faller hon då inom en annan vetenskap än den, hvartill hon är propedevtisk. Naturligtvis kan denna andra vetenskap själf behandlas propedevtiskt, och om så sker, när han tillika skall vara propedevtik till en utanför honom fallande vetenskap, mötas de tvenne betydelserna af propedevtik hos en och samma undervisning.

Af just sistnämda art är den undervisning, som meddelas till de svenska universitetens s. k. förberedande examina.

---

[1] Att denna skillnad ej alltid iakttages af det gängse språkbruket trots vissa tendenser härtill, anfäktar naturligtvis icke distinktionens befogenhet.

Här är fråga om ämnen, som falla utom men likväl äro af särskild betydelse för de vetenskapers studium, hvartill dessa examina vilja förbereda. Tydligen äro för den teologiska exegesen liksom för rättshistorien och den romerska rätten vissa språk-, real- och specifikt historiska insikter oumbärliga, som egentligen tillhöra förgreningar af den filologisk-historiska vetenskapen. Tydligt är ock, att den grad af vetenskaplighet, hvarmed sådana förkunskaper behöfva inhämtas, varierar allt efter den användning, hvartill de skola komma. Men full vetenskaplighet inom den teologiska exegesen liksom inom rättshistorien och romerska rätten påkallar onekligen ett äfvenledes vetenskapligt behärskande af det filologiska och historiska, som för dessa är oumbärligt medel. Motsvarande gäller naturligtvis om de insikter i teoretisk och praktisk filosofi, som tarfvas i teologien och juridiken, så snart — enligt sakens egen natur — den positiva synpunkten där ej kan helt undanskymma den rationella. Sammaledes med de studier i kemi, fysik och strängt taget äfven matematik, hvilka oundgängligen böra föregå det medicinska fackstudiet, och i samma mån detta vidgar sig till komparativ karakter, äfven i botanik och zoologi[1].

[1] Om vi här anknutit till en skillnad mellan vetenskaper, som direkt apterar sig efter den omtvistade fakultetsindelningen, får detta för ingen del tolkas, som att vi ansåge fakulteternas gränslinier uttrycka den principiellaste skiljaktighet inom vetenskapernas rike. Ur vissa ideella synpunkter kunde den teologiska och den juridiska fakultetens vetenskaper betecknas som utbrutna delar och specialtillämpningar af den humanistiska sektionens läroämnen, likaså den medicinska fakultetens af den naturvetenskapliga sektionens, ehuru visserligen den historiska utvecklingsordningen som bekant är helt annan. Så till vida ginge det en skarpare gränslinie mellan den filosofiska fakultetens båda sektioner ur synpunkten af däri sammanfattade vetenskaper än mellan den humanistiska sektionen och den teologiska, resp. juridiska fakulteten på sitt håll, den naturvetenskapliga sektionen och medicinska fakulteten på sitt. Å andra sidan har man talat om den anda af fri vetenskaplighet, som närmare sammanbinder den filosofiska fakultetens båda sektioner i jämförelse med öfriga fakulteter, hvilkas tydliga syftning åt vissa af lifvets och samhällsorganisationens konkreta praktiska förhållanden ej skulle i samma grad medgifva den strängt teoretiska och vetenskapliga synpunktens frigörelse till fullständig renhet för sig. Någon sanning må ligga häri, men skeft vore att förbise, det en mångfald af de mest skiftande praktiska kraf — och för ingen del med orätt — ställas på de vetenskapers bedrifvande,

Å andra sidan är gifvet, att ingen af de vetenskaper, som på dylikt sätt visat sig äga propedevtisk betydelse för andra, får eo ipso restringeras till just detta. Skulle än t. ex. det ideal kunna realiseras, som föresväfvat en del moderna fysiologer, att återföra alla s. k. lifsprocesser till rent kemiska och fysikaliska expressioner; skulle vidare kemi och fysik, mellan hvilka gränserna i våra dagar gestaltat sig alltmer flytande, enligt den mekaniska världsåskådningens vyer låta sig reducera till vissa minsta småkroppars mekanik, så måste dock kemi och fysik utvecklas långt utanför de råmärken, som fysiologien skulle implicera[1]. Om vidare exempelvis »la mécanique céleste» skulle normera mekanikens vetenskapliga »Betrieb», blefve ju den senare alldeles ohjälpligt stympad. Att icke heller matematiken kan låta sitt område utstakas enligt mekanikens anvisningar, är per se klart. Likaså vore det en uppenbar absurditet att tänka sig historiens eller filosofiens gränser uppgångna efter teologiens och den positiva rättsvetenskapens historiska och filosofiska behof. Öfver hufvud måste allt dylikt befinnas oförenligt med den vetenskapens självständighet, som för honom utgör ett lifsvillkor. Men visserligen är ock möjligt såväl som sannolikt, att af de propedevtiska vetenskaperna allt mer skall tagas i anspråk, ju större landvinningar göras inom de vetenskaper, till hvilka de äro propedevtiska. Och de vetenskaper, för hvilka andra äro propedevtiska, kunna naturligtvis på dessa

---

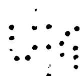
som den filosofiska fakulteten i sina båda sektioner omfattar. Så mycket är emellertid uppenbart, att vetenskapernas fördelning på universitetens fakulteter ingalunda sammanfaller med deras ideella och rent teoretiska organisation, men detta hindrar ej på minsta vis, att, sådan arbetets fördelning vetenskaperna emellan härvidlag faktiskt och praktiskt kommit till uttryck, den ock kan tjäna till illustration af hvad som är vetenskaplig propedevtik i olika bemärkelser.

[1] Bevisning nog är här att erinra, hurusom utöfver de 12 elementer, hvilka integrerande sammansätta alla organismer, hittills blott ytterligare 7 uppvisats såsom stundom eller alltid ingående i vissa men ej alla organismers eller organdelars kemiska konstitution, medan den allmänna kemien dock redan känner cirka 70 s. k. elementer med rätt väl grundade förhoppningar att se deras antal växa ännu mer. Icke heller kunde någon enda fysikalisk undersökning, t. ex. öfver optisk refraktion, få stanna vid de resurser och möjligheter, som organismerna frambjuda.

ställa högst befogade anspråk att få sina därifrån hämtade förutsättningar af dem utvecklade och behandlade till sådan form, som möjligast motsvarar de förstnämda vetenskapernas behof, detta enligt idealet af ett vetenskapernas samarbete — hvarom icke, tvingas förr eller senare dylika vetenskapers idkare att själfve gripa sig an med sin propedevtiks gestaltning.

Att här berörda synpunkter äfven måste blifva normerande, då man vänder sig till den filosofiska propedevtiken, är utan vidare uppenbart. Naturligtvis måste det kunna existera en propedevtisk undervisning *i* filosofien med mer eller mindre bibehållen vetenskaplighet, och denna propedevtik är då otvifvelaktigt att hänföra till extremen 1. Huruvida åter finnes eller bör finnas en propedevtik *till* filosofien, därom torde väl större tvifvelsmål råda. Skall propedevtiken innebära en förutsättning för det, hvartill den är propedevtik, kunde synas stridande mot filosofiens begrepp, om hon ägde en propedevtik i sådan mening. Den vetenskap, som betraktar alltings yttersta grund eller grunder för att därur förklara verklighetens inbegrepp och såmedelst — direkt eller indirekt — gifva alla andra vetenskapliga spörsmål deras definitiva begränsning, tyckes icke utan en circulus vitiosus kunna från annat håll hämta några förutsättningar, hvarpå den skulle bygga. Åtminstone synes den icke kunna så göra utan att eo ipso med sin sfär införlifva detta område. Häri borde då förklaringen ligga till att man på vissa håll velat räkna filosofiens propedevtik som del af filosofien själf, hvarmed visserligen filosofiens begrepp får dubbel betydelse och omfattning, en trängre, egentligare samt en vidare, så till sägandes mer oegentlig.

Utan att för ögonblicket söka något omedelbart afgörande i frågan vilja vi med ett fåtal historiska hänvisningar styrka, att vi ingalunda dragit fram, hvad som blott vore tomma tankemöjligheter. Vid PLATONS uppfattning af προπαιδεία behöfva vi då knappt dröja, emedan man där snarast torde ha att göra med ett slags psykologisk träning: sedan själskrafterna genom öfning i *en* riktning vunnit nödig växt, äro de färdiga till användning för något helt annat, mer fordrande och ansträngande — man bör först tillägna sig det lägre, sinnligheten närliggande och därför lättare inhämtade — aritmetik, geometri o. s. v. —



innan man riktar sig på det högre, det sant varandes eller ideernas öfversinnliga värld. Men däremot kan icke gärna ifrågasättas, att dialektiken såsom vetenskap skulle bygga på och i denna mening förutsätta annan kunskap, t. ex. matematiken. Icke heller leder matematiken eller någon annan i προπαιδεία meddelad kunskap direkt och omedelbart öfver i dialektiken[1]. Hvad emellertid beträffar den propedevtiska regress till principen, som man ansett föreligga i vissa af PLATONS kunskapsteoretiska och etiska undersökningar, är uppenbart, att dessa svårligen kunna utsöndras från hans filosofi, hvars centrum är idéläran. Så till vida skulle man dock, ehuru icke med tillräcklig bestämdhet eller egentligen skarpt dragna gränser vid PLATONS eget utförande, få inom dennes filosofi skilja mellan en centralare och så att säga mer egentlig filosofi samt en propedevtik till denna. Mellan dessa synes då sammanhanget böra tänkas sådant, att propedevtiken visserligen leder direkt öfver till idéläran och subjektive kan sägas vara förutsättning för denna, men denna tvärtom objektive är förutsättning för allt annat vetande — en anticipation således af den aristoteliska distinktionen mellan ett πρότερον καθ' ἡμᾶς och ett πρότερον φύσει.

Hos ARISTOTELES själf åter spåra vi det märkliga förhållande, att vare sig hans filosofi skall sönderfalla i en teoretisk och en praktisk del eller ur den senare skall utbrytas och vid de båda andra ställas som tredje led en poietisk del, finnes med de af honom angifna underafdelningarna ingen plats för logiken inom hans filosofi[2] och detta ehuru logikens eller åtminstone analytikens propedevtiska betydelse af honom framhäfves[3], en svårighet, som senare föranledde vissa peripatetici

---

[1] Jfr ofvan s. 140 not 1, hvaraf framgår, att först de i προπαιδεία meddelade kunskapernas sammanställning till öfverblick af frändskap och sammanhang inbördes samt med det sant varandes väsen ger ett osvikligt kriterium på naturliga anlag för dialektiken. Men häri ligger också ett väsentligen nytt moment, som skjuter öfver själfva προπαιδεία och innebär en begynnande kunskapsteoretisk-filosofisk (dialektisk) vy.

[2] Jfr ZELLER anf. arb. II: 2^3 s. 182. Om betydelsen af »filosofi» hos ARISTOTELES jfr ofvan s. 138.

[3] Mγ III 1005^b 2—5.

till påståendet, att logiken visserligen ej vore en del af filosofien men ett organon för densamma[1].

Från nyare filosofiens historia teckna vi oss till minnes, att den store systematikern CHRISTIAN WOLFF bestämmer ordningen mellan filosofiens delar efter det beroende, hvari vissa af dessa stå för sina principer till de andra. Enligt detta gå de vetenskaper, hvilka åsyfta kunskap om det verkliga som sådant, före de vetenskaper, som gifva regler för människans verksamhet. Ontologien blir alltså »prima philosophia», och på henne bygga den naturliga teologien, psykologien och fysiken, närmast såsom rationella aprioriska vetenskaper[2] men med bekräftelse af erfarenheten, såsom dessa trenne hufvuddelars empiriska pendantvetenskaper uppvisa. För människans teoretiska verksamhet lagstiftar så logiken, för hennes handlande den praktiska filosofien i sin allmänna del och sina olika speciella förgreningar. Men denna systematiska ordning brytes med full medvetenhet härom, då WOLFF af pedagogiska grunder yrkar logikens behandling före filosofiens öfriga delar såsom ett slags allmän propedevtik, ehuru den bygger på principer från ontologien och psykologien[3].

Vi erinra vidare om KANTS indelning af all filosofi i ren, d. v. s. blott på principer a priori, och empirisk, d. v. s. på erfarenhetsgrunder byggande. Den förra eller den rena filosofien vore såsom blott formal = logik, såsom riktad på särskilda föremål eller material åter = metafysik, nämligen naturens och sedernas, mot hvilka senare då korrespondera empirisk fysik och pragmatisk antropologi[4]. Härmed är dock att jämföra den indelning, hvari det rena förnuftets filosofi säges vara antingen propedevtik under namn af kritik med uppgift att under-

---

[1] Jfr ZELLER nyss citerade ställe.

[2] Sammanfattade med ontologien till metafysikens vetenskap.

[3] Jfr ZELLER, *Geschichte der deutschen Philosophie*, ss. 176—80, äfvensom ERDMANN, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie* II: 2 ss. 267—74 och hans »Belege» pagg. CV—CVIII. Speciellt att framhäfva äro de från *Logica*, Disc. præl. §§ 61, 87, 88, 90, 91 hämtade.

[4] Se *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, »Vorrede», där också uttryckligen framhäfves, att logiken i motsats till metafysikens båda förgreningar ej kan hafva någon »empirisk del».

söka förnuftsförmågan i fråga om all ren kunskap a priori eller det rena förnuftets system, benämdt metafysik och framställande all filosofisk kunskap ur rena förnuftet i systematiskt sammanhang. Namnet metafysik kan emellertid ock användas för hela det rena förnuftets filosofi inclusive kritiken[1]. Beaktas här, att sist påpekade indelning i självfva verket är en indelning af hvad i den första heter ren material filosofi eller metafysik, råder sålunda realiter ingen strid mellan de båda indelningarna[2]. Hvad här närmast intresserar oss, är att se den undersökning, KANT utfört i *Kritik der reinen Vernunft,* betecknad propedevtisk. Metafysiken i vidsträckt bemärkelse får sålunda en del, som är propedevtisk till metafysiken i inskränkt bemärkelse. Men hur svårt det var KANT att uppdraga några orubbligt fasta gränser mellan dessa tvenne, är välbekant: *Kritik der reinen Vernunft* fick senare i högst väsentlig mån ersätta det rena förnuftets system, hvadan den mera framträder som detta i ofullständigt utförande än som verklig propedevtik härtill. Fast afgränsad däremot från metafysiken såsom allmän propedevtik för denna äfven i dess vidsträcktare bemärkelse och tillika för hvarje förstånds- och förnuftsbruk öfver hufvud framträder enligt KANT den formella logiken, härigenom alla andra vetenskapers grundval men alltfort väsentligen del af filosofien, emedan den rör sig uteslutande med principer a priori likväl utan begreppens konstruktion i åskådningen, hvilken endast är möjlig för matematiken[3].

---

[1] Nu berörda indelning förekommer i *Kritik der reinen Vernunft,* metodlärans tredje hufvudstycke: *die Architektonik der reinen Vernunft.*

[2] Dess mindre kunde sådant förutsättas, som *Kr. d. r. V.* i inledningen till den transscendentala logiken distingverar denna såsom ett slags material logik från den allmänna formella logiken (jfr berörda »Einleitung» afdelningarna I och II).

[3] Jfr KANTS *Logik*, »Einleitung» I och III, å hvilket senare ställe filosofi bestämmes såsom »die Vernunfterkenntniss aus blossen Begriffen», matematik som »die Vernunfterkenntniss aus der Construction der Begriffe». Så till vida måste ock logiken vara del af filosofien men gäller för KANT tillika (»Einleitung» II) som »die Propädeutik» i förhållande till de filosofiska vetenskaperna och (»Einleitung» I, II) som »Propädeutik alles Verstandesgebrauchs überhaupt».

Slutligen är ock att erinra om HEGELS *Phänomenologie des Geistes* och dess förhållande till logiken såsom den spekulativa filosofien κατ' ἐξοχήν. Ursprungligen fordras till den senare såsom andens självrörelse i vetandets element, att anden utvecklar sig från omedelbarhetens form, d. v. s. från det sinnliga medvetandet, till sant och egentligt vetande. Denna andens utveckling till vetandets eller vetenskapens element framställer *Phänomenologie des Geistes* såsom vetenskapens första del och ej att förväxla med hvad man vanligen kallar det ovetenskapliga medvetandets handledning till vetenskapen (»Anleitung des unwissenschaftlichen Bewusstseins zur Wissenschaft»). Uppgiften att föra individen från sin obildade ståndpunkt till vetande är tvärtom att fatta i sin allmänhet, så att *Phänomenologie des Geistes* betraktar »das allgemeine Individuum», den självmedvetne anden i hans tillkomst. Först om vetandets begrepp vinnes i och med detta sitt nödvändiga och fullständiga tillblifvande, upphör sagda förberedelse att vara ett filosoferande på måfå, ett resonnemang hit och dit med anknytning till än den ena, än den andra af det ofullkomliga medvetandets tankar, »ein zufälliges Philosophieren — das sich an diese und jene Gegenstände, Verhältnisse und Gedanken des unvollkommenen Bewusstseyns, wie die Zufälligkeit es mit sich bringt, anknüpft, oder durch ein hin und hergehendes Räsonnement, Schliessen und Folgern aus bestimmten Gedanken das Wahre zu begründen sucht»[1]. I *Phänomenologie des Geistes* ha vi sålunda att se en förberedelse eller ett slags propedevtik till den egentligt spekulativa filosofien[2], men en förberedelse, som ej längre är något tillfälligt filosoferande och då väl äfven, tyckes det, borde utgöra ett verkligen nödvändigt filosoferande. Genom sådan förberedelse vill HEGEL möta

---

[1] Se *Phänomenologie des Geistes*, »Vorrede» (*Werke* II [2]) s. 27, hvarmed är att jämföra hela »Vorrede» speciellt ss. 21—29 och dessutom »Vorrede» till 1 uppl. af *Logik* (*Werke* III).

[2] Att HEGEL känner till en propedevtik *i* filosofi — sålunda att hänföra till extremen 1 — betygar nogsamt hans i *Werke* XVIII utgifna *Philosophische Propädeutik*, där den systematiska ordningen är starkt omkastad af pedagogiska hänsyn och innehållet rent af fördeladt i trenne kurser efter gymnasiets »Unterclasse», »Mittelclasse» och »Oberclasse».

det behof, som de helt förneka, hvilka börja vetenskapen »wie aus der Pistole» utifrån inre uppenbarelse, tro, intellektuell åskådning o. s. v. samt mena sig höjda öfver metod och logik[1]. Härmed vore att jämföra HEGELS utfall mot den hänförelse, som »wie aus der Pistole» omedelbart begynner med det absoluta vetandet och redan är färdig med andra ståndpunkter genom att enligt egen förklaring ej taga notis om dem[2].

Då HEGEL senare i sin encyklopedi inledningsvis behandlar tankens trenne ställningar till objektiviteten, vill han härmed fast i annan form möta samma allmänna behof, men framhåller uttryckligen, att sagda betraktelse jämförd med *Phänomenologie des Geistes* än mer röjer den obekvämligheten[3] att blott kunna förhålla sig historiskt och resonnerande[4]. Dock är att märka, hurusom detta resonnerande ej får karakteristiken »tillfälligt», »hit och dit», »på måfå». Med detsamma vill HEGEL hufvudsakligen bidraga till insikt om att de frågor, som man har för sig i föreställningen om kunskapens natur, om tro och dylikt och menar vara helt konkreta, i själfva verket reducera sig till enkla (abstrakta) tankebestämningar, som emellertid finna sin rätta definitiva behandling först i logiken[5]. Med detta uttalande öfverensstämmer nu på det bästa, då HEGEL i logiken[6] förklarar om medvetandets utveckling enligt *Phänomenologie des Geistes*, att medvetandet är anden som konkret vetande försänkt i det yttre; men beror detta föremåls formrörelse liksom allt naturligt och andligt lifs utveckling på de rena väsenheters natur, hvilka utgöra logikens

---

[1] *Logik*, »Erstes Buch: Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?» (*Werke* III[2] s. 56).

[2] *Phänomenologie des Geistes*, »Vorrede» (*Werke* II[2] s. 21).

[3] Jfr följande sida not 1.

[4] Just häri emellertid på samma gång en likhet och en olikhet med *Phänomenologie des Geistes*, hvilken senare — olikheten — kunde medgifva, att *Ph. d. G.* blefve den egentliga, mer vetenskapliga och så att säga mer filosofiska inledningen. Häremot skulle svara, att den »bei ihrer Herausgabe als der erste Theil des Systems der Wissenschaft bezeichnet worden» (se i nästa not åberopade ställe) — med en viss oegentlighet, eftersom den ju dock blott skall föra fram till den filosofiska vetenskapens ståndpunkt (se följande sida not 1).

[5] *Encyklopädie* I § 25 (*Werke* VI s. 60).

[6] »Vorrede» till 1 uppl. (*Werke* III[2] s. 7).

innehåll[1]. Likaledes torde härmed få sägas harmoniera påpekandet i logikens egen »Einleitung», första delen, »Allgemeiner Begriff der Logik»[2], att det här inledningsvis förutskickade ej afser någon grundläggning af logikens begrepp[3], lika litet som det afser att på förhand vetenskapligt rättfärdiga logikens innehåll och metod. Åsyftadt vore blott att rycka den synpunkt, från hvilken sagda vetenskap bör betraktas, föreställningen närmare genom en del förklaringar och reflexioner af resonnerande och historisk art.

De tvenne tankegångar, som alltså måste förenas, tillspetsa sig i det uttryckliga erkännandet, att logiken från en viss synpunkt har till förutsättning »die Wissenschaft des erscheinenden Geistes», från annan synpunkt åter — nämligen såsom den rena vetenskapen, det rena vetandet i sin utvecklings hela omfång — gifvetvis måste äga en absolut eller förutsättningslös början[4]. Klassiskt uttryckes detsamma genom själfva

[1] Jfr det sätt, hvarpå HEGEL i encyklopedien (just det not 5 förra sidan anförda stället) karakteriserar svårigheterna vid fortgången inom *Phänomenologie des Geistes*, som hade att begynna med andens första, enklaste företeelse, det omedelbara medvetandet, och utveckla dess dialektik »bis zum Standpunkt der philosophischen Wissenschaft, dessen Nothwendigkeit durch diesen Fortgang aufgezeigt wird». Svårigheterna låge härvid i förhållandet mellan den filosofiska vetenskapens innehåll och »das Formelle des blossen Bewusstseyns», vid hvilket senare man ej kunde stanna, »denn der Standpunkt des philosophischen Wissens ist zugleich in sich der gehaltvollste und konkreteste, somit als Resultat hervorgehend setzte er auch die konkreten Gestalten des Bewusstseyns, wie z. B. der Moral, Sittlichkeit, Kunst, Religion voraus. Die Entwickelung des Gehalts, der Gegenstände eigenthümlicher Theile der philosophischen Wissenschaft, fällt daher zugleich in jene zunächst nur auf das Formelle beschränkt scheinende Entwickelung des Bewusstseyns; hinter dessen Rücken jene Entwickelung, so zu sagen, vorgehen muss, insofern sich der Inhalt als das Ansich zum Bewusstseyn verhält (just häri parallellen till logikens uttalande). Die Darstellung wird dadurch verwickelter, und was den konkreten Theilen angehört, fällt zum Theil schon mit in jene Einleitung.»

[2] *Werke* III[2] s. 25.

[3] Jfr *Phänomenologie des Geistes*, »Vorrede» (*Werke* II[2] sid. 21), hvarest säges, att där ifrågavarande undersökning är »etwas anderes, als die Begründung der Wissenschaft».

[4] *Logik*, »Erstes Buch: Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?» (*Werke* III[2] ss. 55 ff., speciellt 57—59). Just i detta och

ingressen till ett i logikens första bok uppkastadt spörsmål, hvarmed man har att begynna vetenskapen, och lyder denna ingress så. Först i nyare tider har man kommit till medvetande af den svårighet, som möter vid att finna en början i filosofien, och grunden till nämda svårighet liksom möjligheten af dess lösning har åtskilligt debatterats. Filosofiens början måste antingen utgöra ett förmedladt eller ett omedelbart, men lätt är visa, att den hvarken kan vara det ena eller det andra[1]. — Hvad konklusion böra vi nu draga häraf? Otvifvelaktigt följande: från en synpunkt det ena, från en annan det andra och båda nödvändigt förenade — subjektive (låt vara att här är fråga om en allmän subjektivitet) kunde logiken sägas förutsätta *Phänomenologie des Geistes*[2], objektive däremot vara förutsättningslös[3]. Så till vida återvänder äfven här blott den aristoteliska distinktionen mellan ett πρότερον καθ' ἡμᾶς och ett πρότερον φύσει. Ser man bort från de svå-

---

jämförliga uttalanden har man en viss garanti, att icke någon principiell skiljaktighet i förevarande fråga existerar mellan den ståndpunkt, HEGEL intager i *Phänomenologie des Geistes* (publicerad 1806), *Wissenschaft der Logik* (publicerad 1812—16) och *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (publicerad 1817; andra starkt utvidgade upplagan 1827).

[1] Anf. ställe s. 55.

[2] Nämligen såsom ett slags mer systematisk inledning, än den logikens egen »Einleitung» eller encyklopediens diskussion af tankens trenne ställningar till objektiviteten (»mer historiskt och resonnerande») skulle innebära.

[3] Jfr härmed ROSENKRANZ i »Vorrede» till *Werke* XVIII pagg. XVIII—XIX. »Man hat sich viel über den Anfang des Systems gestritten. Man vergisst immer, den subjectiven, objektiven und absoluten zu unterscheiden. Der absolute Anfang des Systems in dem Sinne, dass man auch das Realprincip der erscheinenden Welt und das Subject sucht, dessen Denken die Vernunft selbst ist, ist der Begriff, der auch sein Ende ausmacht, der Begriff des absoluten Geistes, für welchen der Begriff des Seins nur das unterste, anfängliche Prädicat ist. Der objektive Anfang des Systems ist der Begriff des schlechthin unbestimmten Seins; eine einfachere Bestimmung existirt einmal nicht. Der subjektive Anfang ist die That des Bewusstseins, welches sich zum Denken, zum Setzen dieser Abstraction erhebt. Dass HEGEL für den Philosophirenden das Bedürfniss einer solchen Erziehung zum Denken wohl gekannt habe, zeigt seine eigene Einleitung und, für den Behuf des Unterrichts, die schon erwähnte Stellung der Phänomenologie vor der Logik.» Med detta sista hänvisas till att HEGELS för gym-

righeter, hvari det dialektiskt konstruktiva elementet eventuellt kan komplicerande inveckla frågan, ligger häri knappast mer än det från början framhållna problemet, att filosofien synes böra själf innehålla sina förutsättningar, och att om en propedevtik till densamma påkallas, denna väl ock på något vis skall tillhöra filosofien, hvarmed måste distingveras mellan filosofi i tvenne bemärkelser. Men på samma gång torde häri kunna skönjas en allmän antydan om den riktning, hvari problemets lösning vore att söka[1].

Måhända är det ett slags opposition mot HEGELS uppfattning af förhållandet mellan *Phänomenologie des Geistes* och *Wissenschaft der Logik*, som uttalar sig i följande BOSTRÖMS ord[2]. »Man har vanligen fordrat före filosofien en fenomenologisk[3] utveckling af huru man kommer till den förstnämdas princip och för att förvissa sig om att denna princip är den rätta. Ett missförstånd, ty de empiriska psykologierna[4] vimla

nasiets behof afsedda *Philosophische Propädeutik* (jfr ofvan s. 149 not 2) andra kursen »Mittelclasse» i just angifna ordning framställer »Phänomenologie des Geistes und Logik». För öfrigt behöfva vi här ytterligare endast erinra om att för oss, som i detta sammanhang afhandla fenomenologiens och logikens allmänna förhållande till hvarandra, ej blott frågan om systemets början, den rosenkranzska distinktionen mellan absolut och objektiv början sammangår under vårt uttryck »objektive».

[1] Enligt ofvanstående måste BOSTRÖMS kritik (i hans af RIBBING utgifna religionsfilosofiska föreläsningar ss. 110—111 moment 1) af HEGELS åsikt i denna punkt synas oss både obillig och förfelad.

[2] S. 2 af hans nyss berörda religionsfilosofiska föreläsningar (från åren 1848—49, redigerade under jämförelse med 1844 års föreläsningar öfver samma ämne).

[3] Obs. HEGELS »andens fenomenologi».

[4] Obs. HEGELS »andens fenomenologi», hvilken knappast vore lyckligt betecknad, om man ville karakterisera den som »empirisk psykologi». Visserligen kan man säga, att ROSENKRANZ träffande återger HEGELS egen uppfattning, då han i »Vorrede» till dennes *Werke* XVIII pag. XIII erinrar: »Man bedenke nur, dass in der speculativen Psychologie die empirische eben so als Moment enthalten ist, wie in der speculativen Logik die formale». Låt nu vara att man finge sätta sig öfver alla de betänkligheter, som afböja att kalla andens fenomenologi för psykologi (enligt anförda »Vorrede» pag. XV säger HEGEL i ett bref till NIETHAMMER, att han i sin propedevtik »nach der Phänomenologie die Psychologie als Lehre von der theoretischen und praktischen Intelligenz vorgetragen habe» — obs. härjämte att systemet, som

af oriktigheter, och att genom ett resonnemang, som utgår från annat än filosofien eller från något ofilosofiskt, tro sig komma till filosofien och förvissa sig om dess princips riktighet är rent af orimligt. Utan filosofiens princip måste vara sådan, att den i och för sig kan fattas såsom riktig, annars vore den ej högsta princip. Den psykologiska bildning, som därtill fordras, kan vara mångfaldig, men däri ligger ej medlet att fatta principen och inse dess sanning, utan detta skall ske genom analys af principen själf.»

Det sagda må nu vara riktadt mot HEGEL implicite eller ej, misskännas kan i alla händelser icke, att den fattlighet genom sig själf och inifrån, hvilken BOSTRÖM yrkar för filosofiens princip såsom högsta princip, egentligen afser dess självtillräcklighet objektive. Att ej subjektive samma förutsättningslöshet existerar, medger redan talet om en viss »psykologisk bildning» såsom erforderlig, när det gäller att fatta principens riktighet. Filosofiens princip kan omöjligen peka utöfver sig själf på ännu högre sanningsgrunder: är den en gång till för medvetandet, måste detta begripa principen och dess sanning just ur principen själf. Men det medvetande, för hvilket filosofiens princip ännu icke blifvit aktuellt gifven, finner af nämda omständighet ej tillräcklig ledning vid sina bemödanden att nå fram till principen i fråga. Har filosofiens problem på något vis gått upp för ett sådant medvetande, då måste visserligen inför hela mångfalden olika sinsemellan ofta skarpt motsägande uppfattningar af hur sagda problem skall lösas, det behof göra sig kraftigt gällande att finna en ariad-

enligt encyklopedien består af de trenne delarna »Wissenschaft der Logik», »Naturphilosophie» och »Philosophie des Geistes», låter »Phänomenologie des Geistes» återvända såsom andra moment jämte antropologien som första och psykologien som tredje under »andens filosofi» i dess första »den subjektiva anden» afhandlande del), man finge likväl tydligen icke beteckna den som empirisk psykologi äfven med den kritik, som sagda epitets användning gent emot HEGELS läror brukar innebära i BOSTRÖMS mun. Däremot skulle fortsättningen i BOSTRÖMS just anförda yttrande kunna tänkas riktad mot HEGELS *Phänomenologie des Geistes*. Syftas med det hela på HEGEL, torde detsamma endast ske inclusive i en tankegång, som äfven vänder sig åt andra håll och därför icke får nödig precision, om den tänkes direkt och uteslutande afse denne.

netråd, som bland tusen labyrintiska irrvägar kan leda säkert fram till närmaste målet, den punkt nämligen, där filosofiens princip uppenbarar sig som sådan i sin sanning och självfvisshet. Innan detta mål är hunnet, kan måhända egen eftertanke ha lärt, att den sökta principen ingalunda finge visa utöfver sig själf, att den bör vara sann och viss genom sig själf o. s. v., men dylikt utplånar alls icke behofvet af en ledtråd för sökandet, d. v. s. af en inledning eller propedevtik till filosofiens system.

En filosofisk propedevtik af här antydd art borde nu icke gärna synas strida mot BOSTRÖMS intentioner, om vi eljest kunna åberopa oss på så allmänt kända förhållanden som hans opposition mot hvarje form af konstruktiv metod inom filosofien och hans uppfattning, att bristfällig erfarenhetsanalys ovillkorligt medför lägre ståndpunkt i vetenskapen. Frågan om BOSTRÖMS hållning gent emot den filosofiska propedevtikens problem är emellertid alltför invecklad för att här medgifva någon egentlig utredning[1]. Hvad som otvifvelaktigt står fast, är, att BOSTRÖM inom filosofiens system medger vissa delars propedevtiska ställning till andra. Så har han ju själf publicerat *Grundlinier till filosofiska statslärans propedevtik.* En granskning af detta ofullbordade arbetes byggnad utvisar, att här föreligger en propedevtik i betydelsen af propedevtik *till* ifrågavarande vetenskap. Det publicerade omfattar trenne afdelningar, en första »om mänskliga vetandet i allmänhet», en andra »satser ur den rationella teologien» och en tredje »satser ur den rationella antropologien», hvarjämte *Grundlinier till filosofiska statsläran* i tredje upplagans företal påpekar som dithörande ehuru outgifven något slags allmän samhällslära. Om nu, såsom självfva ordet »grundlinier» synes antyda och för öfrigt äfven eljest framgår på åtskilligt vis, den kortfattade skriften *Grundlinier till filosofiska statslärans propedevtik*, behandlar sin egen uppgift propedevtiskt i ordets andra under extrem 1 fallande bemärkelse, d. v. s. till en viss grad elementärt och mindre strängt scientifikt,

[1] Under fortsättningen af sina studier öfver BOSTRÖMS filosofi ämnar förf. inlåta sig på närmare undersökningar i denna punkt.

är detta likväl ej per se fordradt. Och det torde ej få underkastas några allvarligare tvifvelsmål, att enligt BOSTRÖM inom filosofiens system den teoretiska filosofien är, hvad man kunde kalla propedevtik *till* den praktiska, likaså och härjämte den senare i vissa delar propedevtisk *till* andra sina delar, hvarförutom ett motsvarande enligt systemets sammanhang kunde uppvisas för den teoretiska filosofien inom sig. Själf har BOSTRÖM också tidigare koncipierat *Grundlinier till filosofiens propedevtik* för sina »enskilda föreläsningar v. t. 1840 öfver filosofiens prenotioner»[1], af hvilken titel man synes berättigad att därur hoppas de betydelsefullaste upplysningar rörande hans ställning i frågan. Att af nämda skrift vinna sådana vore emellertid om öfver hufvud möjligt blott i en vidtgående undersökning, som noggrant fullföljde kronologiskt samt inre sakligt sammanhang i BOSTRÖMS hela utveckling. Hvad vi här kunna konstatera, är på sin höjd, att sistnämda grundlinier icke per se ovillkorligt utesluta betydelsen af att åtminstone partiellt innebära en elementärt hållen propedevtik *till* filosofien, äfvensom att de med all säkerhet tillika vore en fortfarande elementär och i denna mening propedevtisk framställning af vissa *inom* filosofiens eget system fallande spörsmål.

Befriad från sådan oklarhet och obestämdhet, som vi härutinnan sett mer eller mindre vidlåda tidigare åsikter, är SAHLINS uppfattning af den filosofiska propedevtikens problem. I själfva verket ha vi med detta namn hunnit en punkt, där vår historiska återblick sätter frukt i positiva och färdiga resultater, och där sålunda framställningen[2] af historiskt konstaterbara förhållanden upphör att äga blott historisk eller på sin höjd vägledande betydelse. Enligt SAHLIN äro de i erfarenheten omedelbart gifna föremålen utan undantag fenomen, ej väsende[3]. Hela vår omedelbart gifna erfarenhetsvärld röjer intet

---

[1] BOSTRÖM, *Skrifter* II företalet.

[2] Man jämföre genomgående med fortsättningen SAHLINS afhandling *Om logikens uppgift*.

[3] Häremot strider icke NORSTRÖMS i gradualafhandlingen *Om undersökningen af den gifna verklighetens form* s. 47 uttalade åsikt ,att »såväl antropologien som fenomenologien är begreppet om väsendet närvarande, hvilken närvaro grundlägger dessa vetenskapers filosofiska karakter». Detta vårt påstående betygas nogsamt af fortsättningen till anförda ställe.

väsende i sann och egentlig bemärkelse. Först ett sådant kunde emellertid erkännas som alltings yttersta grund och motsvara de kraf, hvaraf den tänkande människoanden drifves att söka verklighetens filosofiska förklaring. Filosofien begränsar sig följaktligen mot all annan vetenskap som vetenskapen om väsendet och om fenomenet jämt upp så långt detta får sin förklaring ur väsendet. Skall nu den filosofiska propedevtiken tänkas leda fram till filosofiens princip, kan den tydligen ej utgå från denna eller falla inom filosofiens eget system. En i egentlig mening filosofisk vetenskap vore den filosofiska propedevtiken alltså för ingen del. Men om filosofiens princip ej låter sig fastställa i sådan hållbar form, att hennes uppgifter kunde nå sin verkliga lösning, därest icke en allsidig vetenskaplig undersökning af erfarenheten förutskickats, så vore eo ipso en propedevtik *till* filosofien fordrad, empirisk i utgångspunkt men filosofisk till syftning och resultat, om eljest resultatet svarar mot syftet. I vidare och mer oegentlig bemärkelse kunde den filosofiska propedevtiken alltså tänkas utgöra en filosofisk[1] vetenskap eller ett system af sådana.

Punctum saliens blir nu uppenbarligen, om en tillfredsställande filosofi ej befinnes möjlig som vetenskap förutan en propedevtik till densamma. Svaret å detta spörsmål är redan implicite gifvet. Anser man med SAHLIN, att inom »hela den erfarenhetsvärld, som i sträng mening är omedelbart gifven som föremål för människans tänkande, — — icke — — finnes — — något väsende i egentlig bemärkelse»; och fasthålles å andra sidan med det berättigade krafvet om uppvisande af hvarje vetenskaps föremål från utgångspunkter tagna i erfarenheten[2],

[1] Jfr föregående not.

[2] Detta innebär naturligtvis icke, att sagda uppvisande alltjämt hade att stanna inom (den omedelbara) erfarenheten. Vore så förhållandet, låge häri filosofiens omöjlighet, emedan hennes föremål där icke anträffas. Men väl måste hvarje vetenskaps föremål uppvisas från erfarenhetens utgångspunkt eller med sorti i det omedelbart gifna, om ock under fortgången kan bli nödvändigt att härmed sammanställa, hvad som endast förmedladt är människan gifvet. I hvarje fall bör då det förmedladt gifnas sammanhang med det omedelbart gifna noggrant fastställas. I dylik riktning är att interpretera det kraf, som man stundom bekvämare men mindre exakt brukar uttrycka så, att all vetenskaps föremål skall uppvisas i erfarenheten.

att filosofien till föremål just har väsendet i sagda bemärkelse och fenomenet blott så långt det låter sig förklara ur väsendet, ja, då kan man först genom en erfarenhetens undersökning nå fram till filosofiens föremål och princip [1], därest filosofien öfver hufvud är möjlig som vetenskap. Och afgörandet i sistnämda punkt äger tydligen icke heller rum utan en sådan erfarenhetens undersökning. På arten och halten af nämda propedevtik måste då väsentligen bero, om en tillfredsställande filosofi skall existera. Eller i andra ord — filosofiens egen vetenskaplighet sammanhänger på det närmaste med den filosofiska propedevtikens[2].

---

[1] Då förf. i uppsatsen *Om filosofiens självständighet* (se festskriften till 100-årsminnet af BOSTRÖMS födelse s. 73) sagt filosofiens föremål ur en viss synpunkt vara »erfarenheten såsom ett helt», kunde detta synas närmast träffa in på filosofiens propedevtik men gäller i själfva verket filosofien i den vidsträcktare bemärkelse, som omfattar både filosofiens propedevtik och system. Sin strängt vetenskapliga och på samma gång fullständiga förklaring får nämligen erfarenheten såsom ett helt först ur väsendet i sann och egentlig bemärkelse.

[2] Är det, man kunde erkänna som yttersta grund för allt, ej omedelbart gifvet, återstår blott att taga sin utgångspunkt i det omedelbart gifna, ett tillika principieradt, för att genom solid och noggrann undersökning af dess faktiska beskaffenhet slutledningsvis söka komma under fund med grundens, principens natur. Vore det principierade annorlunda, måste man tänka sig en äfvenledes annorlunda beskaffad princip. Häri ligger strängt taget blott det självklara, att ett en gång konstateradt verkligt declarandum eo ipso uttrycker vissa gränser för beskaffenheten af sin förklaringsgrund: det låter sig ej förklara ur hvad förklaringsgrund som helst. Där man i något fall icke kan uppvisa förklaringsgrunden inom det i sträng mening omedelbart gifna, måste tanken söka den och finner då sin vägledning af reflexionen öfver declarandi egen art. Ett så eller så beskaffadt declarandum låter sig så eller så och till sist kanhända blott så förklara — det är härvid resonnemangets röda tråd. Medan nu fortgången (inom filosofien) från en redan fastställd princip till principieradt ej synes erbjuda några inre oöfvervinneliga svårigheter med afseende på säkerhet och nödvändighet, framvisar däremot propedevtikens riktning från principieradt till principen sina vanskligheter ur allmänt logisk och formell synpunkt (obs. satsen om slut från grund till följd och omvändt). Häri nog en bidragande anledning till vissa tänkares obenägenhet mot propedevtik till filosofien. I hvad mån sådana betänkligheter låta sig häfva, kunde blott propedevtikens egen framställning tillfyllestgörande visa. Under alla omständigheter är tydligt, att en fullt vetenskaplig filosofis behof af en äfvenledes strängt vetenskaplig propedevtik ej

Om nu fortgången inom filosofien själf vid dess förklaring af allting ur en yttersta grund håller fast riktningen från princip till principieradt, måste sagda vetens aps propedevtik förete omvänd riktning enligt hennes uppgift att leda fram till principen i fråga. Så till vida vore emellertid helt naturligt, att man haft svårt att skilja de tvenne åt — de synas ju blott vara olika sidor af en och samma totala uppgift (häri också befogenheten att kalla båda filosofiska!) men icke tvenne skilda vetenskaper eller system af vetenskaper. Först en blick på den filosofiska propedevtiken inom sig kan häfva denna svårighet, från hvilken vi alltså vilja momentant abstrahera.

Är filosofien vetenskapen om väsendet såsom alltings yttersta grund, och skall filosofiens princip låta sig uppvisa genom en undersökning, som har att taga erfarenheten eller det omedelbart gifna till utgångspunkt, kan sagda uppgift tydligen ej fyllas, om blott vissa delområden af erfarenheten utgjorde undersökningens föremål. Uppgiften att tränga fram till alltings yttersta grund kräfver eo ipso att rikta sin uppmärksamhet på allt omedelbart gifvet som ett samhörigt helt. Hvad betydelse undersökningen af erfarenhetens resp. delsfärer hade för filosofien, först undersökningen af erfarenheten som

på något vis minskas genom dylika konsiderationer. Skulle den filosofiska propedevtikens väg till fastställande af filosofiens princip ej vara den fullkomliga, så är han likväl bästa möjliga. Det lider nämligen intet tvifvel, att en allsidig pröfning af erfarenheten måste visa sig öfverlägsen hvarje försök att på annat vis i vare sig ett eller flera tempi rycka till sig den »absoluta» ståndpunkten. För det negativa kunna vi härvidlag oreserveradt glädja oss åt HEGELS skarpa hugg mot schellingianismen. Och om eljest SAHLINS revision och fortbildning af BOSTRÖMS läror (jfr författarens *Om Boströms äldsta skrifter* ss. 2, 15) på mången punkt sammanhänger med ett slags återgång på HEGEL för att kritiskt tillgodogöra sig dennes resultater i en utsträckning, som BOSTRÖM själf ej mäktade (redan på grund af systemernas utpräglade historiska rivalitet) — se t. ex. SAHLINS diskussion om motsättningen mellan intuitivt och abstraherande (diskursivt), syntetiskt och analytiskt, spekulativt och dogmatiskt tänkande (*Om grundformerna i logiken* II ss. 11 ff.) —, taga vi knappast miste, då vi förmoda, att någon reflexion öfver motsättningen HEGEL—BOSTRÖM ligger bakom SAHLINS grundteckning till ett den filosofiska propedevtikens system. Att icke den historiske HEGEL härvid kommit till korta, framlyser indirekt af redogörelsen ofvan.

ett helt[1] kunde utgöra åsyftade propedevtik *till* filosofien. Nämda betraktelse af erfarenheten som ett helt kan och bör emellertid genomföras ur de synpunkter, hvilka konstant återvända i all särskild erfarenhet. Ingen erfarenhet är nämligen möjlig utan ett subjekt, som erfar; ett objekt, som erfares; och ett sätt, hvarpå dessa tvenne utgöra något visst med ifrågavarande erfarenhet gifvet helt. Definieras form som det sätt, hvarpå en mångfald[2] utgör ett helt, så befinnas subjekt, objekt och form uttrycka all erfarenhets densamma konstituerande sidor, hvilkas resp. synpunkter den filosofiska propedevtiken har att i deras renhet genomföra[3]. Härmed uppenbarar hon sig som ett helt system af propedevtiska vetenskaper, hvilka först tillsammans kunde med nödig säkerhet fastställa filosofiens princip. Då nu det erfarenhetsmässigt gifna tänkandet, genom hvars organ filosofien skall realiseras, måste komma till undersökning ur samtliga dessa synpunkter, föreligger just häri ett eminent propedevtiskt.

Som vår erfarenhets subjekt framstår människan. Motsvarande propedevtiska undersökning af erfarenheten kan därför nämnas antropologi[4]. Oumbärligheten af dess synpunkt för erfarenhetens undersökning framträder med reflexionen,

---

[1] Tydligen kan ingen vetenskaplig undersökning af erfarenhetens delområden vara likgiltig eller betydelselös för den vetenskapliga uppfattningen af erfarenheten som ett helt och därmed icke heller för filosofien. Ur denna synpunkt är af intresse att konstatera NORSTRÖMS uppfattning i skriften *Om natursammanhang och frihet* t. ex. s. 161), att filosofiens omedelbara propedevtik vore »den psykologiska, kunskapsteoretiska och logiska analysen» af »de empiriska vetenskaperna».

[2] Häraf tvåfalden blott ett specialfall.

[3] Samma synpunkter yrkade af NORSTRÖM i hans gradualafhandling *Om undersökningen af den gifna verklighetens form*, likaså i BURMANS specimen *Om teismen*, här emellertid med omkastad ordning. För öfrigt torde ej blott ett inre sakligt utan ock något historiskt sammanhang finnas mellan dessa genom SAHLIN uppvisade synpunkter för organisationen af ett den filosofiska propedevtikens system och BOSTRÖMS synpunkter för den s. k. »logiska» betraktelsen af det absoluta, som för öfrigt också återvända i den »metafysiska», låt vara att formens synpunkt här uppslukats af de båda andra. Det sakliga sambandet närmare styrkt genom BURMANS anförda undersökning.

[4] Ur andra synpunkter psykologi. Jfr förutskickade *Inledning till psykologien*, speciellt s. 38 noten.

att hvad än är oss gifvet, måste vara oss gifvet som vår förnimmelse. Högsta antropologiska (psykologiska) förklaringsgrund ha vi med SAHLIN att se i det mänskliga självmedvetandet. I förhållande härtill blir allt inom erfarenheten gifvet ett principieradt, men självfva denna princip visar sig otillräcklig för erfarenhetens fullständiga förklaring. Må vara att objekterna liksom allt erfarenhetsmässigt gifvet påkalla antropologisk (psykologisk) förklaring, den hela erfarenheten genomgående motsättningen mellan subjekt och objekt röjer, att det mänskliga subjektet icke kan sättas som erfarenhetens långt mindre all verklighets fullständiga grund och princip. Enligt reflexionen, »att ingenting kan vara bestämning hos ett annat utan att vara något i och för sig självt», föres man då från antropologien (psykologien) öfver till en andra propedevtisk vetenskap, den s. k. fenomenologien, hvilken ur härmed angifna synpunkt, objektivitetens, i-och-för-sig-varats, undersöker all gifven verklighet eller erfarenhetens hela och enligt SAHLIN har till högsta förklaringsgrund det självnödvändigt verkliga väsendet. Samma motsättning, som utvisade den antropologiska och subjektiva synpunktens otillräcklighet för erfarenhetens fullständiga förklaring, kan sägas fastslå ett liknande resultat för den fenomenologiska och objektiva synpunktens del[1]. Då nämda motsättning uttrycker en ofullkomlighet

[1] Här en stark förkortning af SAHLINS tankegång, men kan motiveras genom följande ur programmet *Om logikens uppgift* s. 21 hämtade. »I den fenomenologiska undersökningen af den faktiskt gifna verkligheten visar det sig, att allt faktiskt gifvet i sin omedelbara form är oväsentligt och tillfälligt. Såsom sådant är det fenomen och icke väsende.» Vi fortsätta: fenomen för hvem? Jo, för det mänskliga subjektet, på hvilket de gifna objekterna alltså peka tillbaka för sin fullständiga förklaring. Vid en genomgående motsättning mellan subjekt och objekt kunde omöjligen det ena helt förklaras ur det andra. I anförda sahlinska uttalande ligger ock en tydlig hänvisning från fenomenologien på formens synpunkt, så mycket mer af intresse då SAHLIN längre fram (s. 26) direkt anknyter logiken som tredje propedevtisk vetenskap till kunskapsteorien, hvari han ser en fenomenologisk undersökning af »kunskapens och således äfven tänkandets objektivitet». Då »tänkandets objektiva eller materiala fullkomlighet — — förutsätter dess formella fullkomlighet», måste en särskild undersökning — logiken — upptaga nämda synpunkt, som hvarken antropologi eller fenomenologi kunde fullfölja.

Härmed finge väl äfven anses uppvisadt, att den tredje propedevtiska

ur formens synpunkt, hänvisa antropologi (psykologi) och fenomenologi genom sitt samfälda resultat på en ur denna återstående synpunkt fordrad undersökning af erfarenhetens hela. Begränsad till undersökning af tänkandet ger formens synpunkt logikens propedevtiska vetenskap, liksom fenomenologiens objektiva synpunkt med visserligen icke samma men analog begränsning konstituerar kunskapsteoriens äfvenledes propedevtiska vetenskap[1]. Logiskt eller i allmänhet formellt vore högsta förklaringsgrund självverksamhetens synpunkt. Då emellertid samma motsättning här möter däri, att ingen ren självverksamhet existerar annat än i abstraktionen, men all verklig

---

vetenskapen hos SAHLIN icke äger samma omfattning som antropologi och fenomenologi eller noga taget får parallelliseras med dessa. Sannolikt föranleddes BURMAN af ifrågavarande att under inledningen till sina föreläsningar i filosofiens historia h. t. 1885 uppställa den allmänna formläran som tredje propedevtisk vetenskap, hvaraf logiken blott vore en del analogt till förhållandet mellan fenomenologi och kunskapsteori. Den 1886 publicerade afhandlingen *Om teismen* återvänder dock till SAHLINS åskådning beträffande namnet och vidden af de tre propedevtiska vetenskaperna, ehuru ordningen dem emellan som angifvet (s. 160 not 3 ofvan) omkastas. I samband härmed förtjänar äfven påpekas, att NORSTRÖMS uppfattning af logiken, sådan hans gradualafhandling s. 50 anger den, är vidare än SAHLINS. »När medvetandet blifvit fattadt som det förnimmande, af hvilket alla andra förnimmanden äro former, är det möjligt att på ett vetenskapligt sätt bestämma och angifva förnimmelsernas form öfver hufvud. Den vetenskap, hvilken har denna uppgift, är logiken.» Så vid uppfattning af logiken medger tydligen icke SAHLIN, då han bestämmer henne till att vara vetenskapen om tänkandet som förståndsverksamhet.

Om nu SAHLIN angifver just logiken som tredje propedevtisk vetenskap, ehuru formens synpunkt naturligtvis icke är kongruent med förståndsformens, sammanhänger sådant otvifvelaktigt med det faktum, att af en »allmän formlära» andra delar än logiken knappast blifvit bearbetade. Bland actu existerande vetenskaper är det otvifvelaktigt antropologien, fenomenologien (incl. kunskapsteorien) och logiken, som jämte filosofiens historia (se nedan!) utgöra den omedelbara propedevtiken till filosofiens vetenskap i ordets strängaste bemärkelse. Och SAHLIN har själf implicite nog så tydligt fixerat skillnaden i resp. synpunkters vidd för ifrågavarande propedevtiska vetenskaper, hvarmed eo ipso vore antydd möjligheten af att formens synpunkt kunde grundlägga en mer omfattande tredje propedevtisk vetenskap än logiken.

[1] Jfr föregående not liksom påpekandet ofvan s. 160 om det eminent propedevtiska i tänkandets undersökning ur angifna trenne synpunkter.

självverksamhet är förenad med tvångsverksamhet, visas man ur formens synpunkt ej mindre än subjektets och objektets utöfver all erfarenhet till väsendet såsom dess grund och detta så, att hvarje propedevtisk vetenskap skänker sin specifika hänvisning, hur väsendet är att tänka till erfarenhetens fullständiga förklaring[1]. Med logiken hade man emellertid hunnit »yttersta gränsen för den propedevtiska fortgången från den mera konkreta uppfattningen till den mera abstrakta[2].

---

[1] Som ofvan s. 160 not 3 antyddes, närmare utfördt af BURMAN.

[2] Härmed torde i själfva verket den synpunkt vara angifven, som för SAHLIN afgörande bestämmer ordningen och det inbördes förhållandet mellan de propedevtiska vetenskaperna. En annan vy innerst därmed sammanhängande (se mot afslutningen till andra stycket i noten!) framhålles ss. 10—11 *Om logikens uppgift* sålunda. »Den ståndpunkt, på hvilken den afgörande brytningen mellan filosofi och skepticism tvingar sig på den vetenskapligt forskande människan, är den, på hvilken det blifvit klart för henne, att allt, som för henne är i hennes erfarenhet gifvet, i första rummet och just därföre, att det är gifvet för henne, är hennes förnimmelse», hvarmed antropologien (psykologien) blefve »den första propedevtiskt filosofiska vetenskapen». Då nu (det ändliga) subjektets synpunkt direkt hänvisar på objektets och motsättningen mellan båda på formens, stode härigenom de propedevtiska vetenskapernas ordning fast. Mot sist angifna vy kunde man förmoda, att BURMANS undersökning *Om teismen*, som häfdar deras motsatta ordning (alldeles omkastad — jfr ofvan s. 160 not 3), riktar följande (s. 11 anf. arb.). »Den fenomenologiska undersökningen föregår den subjektiva eller antropologiska, emedan den objektiva sidan i början synes vara den väsentliga och öfverordnade, hvarföre hänvisningen på väsendet vinnes genom begränsning af densamma, tills den hänvisar på subjektet, icke blott i allmänhet såsom i något afseende fenomenell utan genom själfva arten af sin självständiga verklighet.» Vi ha nu redan sett, att motsättningen mellan subjekt och objekt pekar hän på formens synpunkt. Så till vida kunde BURMANS nu framdragna tankegång medgifva, att logiken alltfort blefve tredje propedevtiska vetenskap — den skall emellertid enligt honom vara första. Härmed nödvändiggöres att söka efter grunder, som i denna punkt kunde motivera. Och påträffa vi då, om vi eljest tolka BURMAN rätt, en tankegång, som på visst sätt tyckes innebära omvändningen af hvad vi trodde afgörande för SAHLINS uppfattning i frågan. *Om teismen* ss. 8—9 heter det, som följer. »Förståndet är själft 'norma veri et falsi'. Vid bestämmandet af väsendet eller den sanna verkligheten utgår det från ett transscendentalt och aprioriskt begrepp eller ett begrepp, som förståndet äger blott genom sig självt, och som utgör förutsättning för filosoferandets möjlighet. Emedan abstraktionen utgör en förutsättning för det mänskliga tänkandet, är detta begrepp abstrakt och formellt och uttrycker en fordran på väsendets inne-

Utom här angifna system af propedevtiska vetenskaper konstaterar SAHLIN ytterligare en, nämligen filosofiens egen

håll. Inga reella bestämningar, som strida mot denna fordran, kunna tilläggas väsendet. Detta begrepps bestämningar utgöra väsendets formella attributer. Dessa uppvisas således genom analys af tänkandets grundform.» Fortgången vid determinerandet af det absolutas begrepp skulle då naturligtvis som nästa steg fordra de reala eller ontologiska (objektiva) attributernas uppvisande genom fenomenologien och som sista steg de ideala eller noologiska (subjektiva) attributernas genom antropologien (psykologien). Här hålles följaktligen inne riktningen från det abstraktare till det konkretare.

Att väga alla skälen pro et contra vid denna motsättning är i förevarande sammanhang omöjligt. Dock bör en eller annan synpunkt till frågans bedömande här icke saknas. Per se är den kontinuerliga fortgången från vare sig konkretare till abstraktare eller omvändt från abstraktare till konkretare ett fullt bestämdt och bådadera något i vetenskapens utveckling nödvändigt förekommande. Enligt den teoretiska verksamhetens natur förutsätter emellertid den senare riktningen (från abstraktare till konkretare) den förra. Ingendera kan likväl under vetenskapens pågående utveckling snörrätt fullföljas mellan sina yttersta ändpunkter — det fullt konkreta och det rent abstrakta —, utan inom angifna gränser växelverka här på det intimaste med hvarandra teoretisk abstraktion och teoretisk determination i olika höjdlägen, om jag så får säga. Uttrycket har däri sin befogenhet, att så länge vetenskapen ännu utvecklar sig och således ej är färdig vetenskap, den alltjämt har förutsättningar i en äfvenledes abstraherande och determinerande teoretisk verksamhet, som faller under tänkandets och följaktligen den stränga vetenskapens sfär. Nu må vara sant, att hvad människan tidigast fattar med någon grad af aktualitet, är ett jämförelsevis konkret, dock äfven här under abstraktionens villkor. Först senare kan hon genom längre drifven abstraktion fatta det jämförelsevis mindre konkreta. Det fullt konkreta är henne omöjligt att actu fatta, emedan förnimmandets aktualitet enligt människans ändlighet har abstraktion till conditio sine qua non. Det fullt aktuella är inom hennes förnimmande alltså abstrakt. Men med full aktualitet kunde hon tydligen ej fatta det mindre abstrakta framför det mer abstrakta. Håller man sig till den stränga vetenskapens begrepp borde sålunda fortgången därinom vara riktad från det rent abstrakta till det mindre abstrakta eller konkretare. På analog tankegång har HEGEL som bekant baserat sin dialektiska framställning af filosofiens historia. Med hänsyn till det aktuellt fattade, hvilket kunde som resultat införlifvas med filosofiens vetenskap, skulle dess historia röja en fortgång väsentligen sammanfallande med kategoriernas ordning inom systemet. Men det är också bekant, att fastän filosofiens historia kanske öfvervägande under HEGELS geniala behandling höjdes till digniteten af vetenskap i stället för krönika och anekdotsamling, denna uppfattning ledt till historisk konstruktion. Koincidens

historia, såsom propedevtisk »för filosofien i hennes högsta

---

af historisk och systematisk synpunkt synes emellertid antydd hos BURMAN. Skulle nu än den historiska fortgången i afseende på väsendets uppfattning (obs. att historisk synpunkt lyser igenom vid första citatet från BURMAN) d. v. s. inom filosofien, i det stora hela vara sådan, att man actu först fattat väsendet i dess formella, senare i dess reala eller ontologiska (objektiva) bestämdhet och sist i den ideala eller noologiska (subjektiva), följer dock ingalunda, att däraf bestämdes eller därmed sammanfölle ordningen inom det propedevtikens system, hvilket jämte filosofiens historia (se i texten den omedelbara fortsättningen och ofvan noten till s. 161) skall leda fram till filosofiens princip och detta ej blott nu, utan sedan krafvet på ett sådant insetts äga perenn befogenhet, alltfort och på sätt, som måste bestämmas af det genom de resp. vetenskapernas egen utveckling åvägabragta sakläget. Men är för framtiden liksom nu oundgängligt att utgå från en noggrann och allsidig erfarenhetens undersökning för att leda sig fram till filosofiens princip, synes naturligast att just utgå från det konkretaste och omedelbaraste. Konkretast är emellertid subjektets verklighet, såsom BURMANS tankegång medgifver ej mindre än SAHLINS, och väl äfven omedelbarast, då subjektet ju måste erkännas som sig själf närmast (dessa båda synpunkter re vera identiska med dem SAHLIN åberopat till ordningens fastställande). Härmed blefve måhända ock fortgången mellan filosofiens propedevtik och dess system kontinuerligare. Visserligen kunde den ock med BURMANS uppfattning få motsvarande kontinuitet, därigenom att subjektets synpunkt direkt ledde öfver till det absoluta som personlighet, men fortgången inom filosofien borde då öfvervägande bli en analys af principen (jfr BOSTRÖMS yttrande s. 154 ofvan), och i den logiska betraktelsen af det absoluta borde från kontinuitetens synpunkt det noologiska (subjektiva) föregå det ontologiska (objektiva) och detta det formella, en fortgång, som knappast motiverar sig själf. Äfven om nu hvarken filosofiens egen vetenskap eller dess propedevtik kan tänkas exklusivt analytisk eller syntetisk, tala många skäl för att analysen öfverväger inom propedevtiken, syntesen inom filosofiens system. Och härmed såväl som med kontinuitetens synpunkt skulle öfverensstämma, att propedevtiken i sin slutpunkt som logisk vetenskap direkt hänvisade på filosofiens princip, väsendet, i dess formella bestämdhet, och att denna princip så determinerades ontologiskt och noologiskt efter fenomenologiens, resp. antropologiens (psykologiens) hänvisningar. — På sin höjd en skenbar afvikelse från nu häfdade uppfattning skulle föreligga i författarens uttalande (festskriften till BOSTRÖMS minne s. 72), att till filosofiens »sfär hör såsom första» — man kunde ock säga yttersta — »principierande utgångspunkt förståndet såsom genom sina lagar konstitutivt för allt, hvad vetenskap heter, d. v. s. för vetenskapen såsom sådan, ty förr än vid denna gräns är omöjligt att stanna, när det gäller att finna det ur förståndsmässig synpunkt högsta och obetingade». Sagda åsikt kan nämligen fasthållas utan att logiken blir första propedevtiska vetenskap.

form» — detta emedan filosofien i ändlighetens värld själf ej

---

Utom den ordning mellan de propedevtiska vetenskaperna, som kunde bestämmas af riktningen från konkretare till abstraktare eller omvändt, vore naturligtvis en annan i allmänhet tänkbar, t. ex. den nyss antydningsvis ifrågasatta: fenomenologi, antropologi (psykologi) och logik. Vetenskapens historia, som ofta försöksvis pröfvar de olika tänkbarheterna, finge måhända sägas ha gjort detta äfven här — åtminstone med hänsyn till ordningen af de synpunkter, ur hvilka en vetenskaplig undersökning kan blifva propedevtisk till filosofien. Vi syfta härmed på vissa antydningar innehållna i NORSTRÖMS senaste skrift *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* Här yrkas, att »den enbart teoretiska filosofien utmynnar — i en tom formritning, som dock är erfarenhetens rena väsende och all kunskaps yttersta förutsättning», väsentligen sammanfallande med logikens vetenskap. Real blir sagda filosofi först genom att anbringas på erfarenhetens olika innehåll och detta så, att människans praktiska erfarenhet äger primatet. Den reala filosofiens första del blefve därför praktiska filosofien, från hvilken den reala teoretiska filosofien sedan blefve ett slags utbyggnad innehållande dem af hennes teoretiska förutsättningar, som hon själf gör nödvändiga eller ej kan umbära. Vid den filosofiska ståndpunkten är man dock ej med ens framme. Därför erfordras en propedevtik, som väsentligen sammanfaller med psykologien. På dess subjektiva synpunkt visas man öfver från naturvetenskapens objektiva, och till betraktelse i filosofien kommer det fysiska eller objektiva och öfver hufvud allt erfarenhetens innehåll blott genom att passera psykologiens subjektiva medium. Detta enligt anf. arb. noterna till ss. 72 och 79 äfvensom några samtalsvis meddelade upplysningar. Om här den reala filosofien (sammanhanget därinom få vi lämna ur räkningen) skulle motsvara, hvad som för oss är filosofiens system, hade man tydligen att för dess uppnående fortgå från objektiv till subjektiv och från subjektiv till formell synpunkt, den senare representerad af logiken såsom enbart teoretisk eller blott formal filosofi, hvilken dock enligt vår ofvan utvecklade uppfattning faller utom filosofiens system men inom dess propedevtik.

Härmed vore alltså en tredje fas konstaterad af NORSTRÖMS uppfattning rörande de filosofiskt propedevtiska problemen. I den första (*Om undersökningen af den gifna verklighetens form* — jfr ofvan s. 160 not 3) sammanfaller ståndpunkten väsentligen med SAHLINS, dock att logiken för NORSTRÖM äger vidare omfattning än för SAHLIN. I den andra (*Om natursammanhang och frihet* — jfr ofvan s. 160 not 1) är de allmänna synpunkternas ordning ej ännu förändrad, men filosofiens propedevtik blir väsentligen en psykologisk, kunskapsteoretisk och logisk analys af de empiriska vetenskaperna. Differensen från SAHLIN i logiskt afseende har tillika förts ett steg vidare, i det tänkandets enda rent logiska grundform blir identiteten, hvilken speglar sig i tidsåskådningens medium såsom logisk konsekvens och i rumsåskådningens såsom logisk begränsning (se t. ex. ss. 73—75 af anf. arb.). Äro nu enligt SAHLINS uppfattning de logiska grundformerna uttryck för samma inom logi-

mindre än annan vetenskap äger utveckling[1] och härvid i stigande grad pekar hän på sin egen utvecklings mått, filosofien i och för sig, tillika all utvecklings mått eller väsendet[2].

Vi mäkta nu häfva de betänkligheter, som förut antydts, vid att låta filosofiens propedevtik utgöra någon från filosofien skild vetenskap i stället för en blott sida af hennes allmänna uppgift. Granskningen af filosofiens propedevtik har fastställt denna som ett helt system af vetenskaper med hvar sin egendomliga till erfarenheten hörande princip, medan filosofiens princip ligger ofvan erfarenheten och utgör den riktpunkt, mot hvilken de förras undersökningar konvergera. Så till vida måste ock vid den mänskliga intelligensens begränsning filosofi och filosofisk propedevtik uppfattas som skilda ehuru nära befryndade[3] vetenskaper. På samma gång kunna de naturligtvis gälla för olika sidor af samma totala och ideala uppgift: det mänskliga subjektets teoretiska aktualisation som vetande eller vetenskap. Sanningen är höjd öfver extremernas ensidighet.

Genom vår undersökning borde anses ådagalagdt, att den filosofiska propedevtiken innebär ett realt och ingalunda fiktivt problem för människoandens sanningssträfvan. Och hon har till sitt begrepp visat sig utgöra en propedevtik *till* filosofien. Hon är nämligen systemet af de vetenskaper, hvilka

---

kens föremål återvändande synpunkter, som organisera propedevtikens hela system, så måste dettas fullständiga upplösning i här angifna tredje utvecklingsfas lika litet förvåna, som att subjektiv, objektiv och formell synpunkt dock gå igen ehuru på annat vis och i annan ordning. Jämte reflexionen på de empiriska vetenskapernas ställning till filosofien och dess propedevtik kunde andra fasens väsenstanke, som måste förbindas med eller i sig upptaga erfarenhetens elementer, »så fort någon väsensbestämdhet röjer sig hos dem», därest »den systematiska filosofien skall vara annat än ett rent formschema» (anf. arb. s. 71), kunde — upprepar jag — denna väsenstanke, explicerad till tredje fasens logik, måhända sägas innebära ett ur vår frågas synpunkt specifikt kontinuerande mellan andra och tredje fasen.

[1] Detsamma framhåller SAHLIN också uttryckligen om den filosofiska propedevtiken, incl. filosofiens historia. Jfr för öfrigt noten till s. 121 ofvan.

[2] Filosofien i och för sig kan nämligen fattas som väsendet själft i noologisk bestämdhet.

[3] Härpå som tecken det stundom använda gemensamma namnet (jfr ofvan), enligt regeln *a parte potiori fiat denominatio* just »filosofi».

ur hvar sin för erfarenheten konstitutiva synpunkt söka dennas definitiva förklaring som ett helt, härvid dock uppenbarande sina egna principers otillräcklighet med samtidig hänvisning på väsendet såsom erfarenhetens öfver densamma liggande yttersta grund och filosofiens princip.

INNEHÅLL:

RÄTTELSER:

Sid.	2 r. 5 ofvanifrån	står:	fattas — antropologi —
		läs:	fattas = antropologi
»	8 r. 3 nedifrån	står:	sins emellan —
		läs:	sinsemellan
»	17 r. 1 nedifrån	står:	sins emellan —
		läs:	sinsemellan
»	26 r. 2 nedifrån	står:	gråter —
		läs:	snyftar
»	33 r. 10 ofvanifrån	står:	oöfvervinnerliga —
		läs:	oöfvervinneliga
»	48 noten r. 1 nedifrån	står:	harsv —
		läs:	hvars
»	56 r. 11 nedifrån	står:	kroppsliga —
		läs:	kroppsliga.
»	56 r. 4 nedifrån	står:	isärfallande två —
		läs:	isärfallande två-
»	59 r. 16 nedifrån	står:	förklaras, på —
		läs:	förklaras, — på
»	74 r. 14 nedifrån	står:	en —
		läs:	än
»	75 noten r. 1 nedifrån	står:	tilläfventyrs —
		läs:	till äfventyrs
»	95 r. 6 nedifrån	står:	åtskilnad —
		läs:	åtskillnad
»	107 r. 7 ofvanifrån	står:	förnimmelsekomplex —
		läs:	förnimmelsekomplex,
»	115 r. 6 ofvanifrån	står:	i mångfalden —
		läs:	*i* mångfalden

Icke anmärkta mindre inkonsekvenser i stafning och interpunktering torde benäget ursäktas!

Ytterligare rättelser:

Sid. 155 r. 6 nedifrån	står: *propedevtik,* — läs: *propedevtik*
› 156 noten r. 4 ofvanifrån	står: »såväl — läs: »i såväl
› 159 r. 3 ofvanifrån	står: vetens aps — läs: vetenskaps
› 163 r. 8 ofvanifrån	står: abstrakta — läs: abstrakta»
Företalets andra sida r. 4 ofvanifrån	står: *boning,* läs: *boning*
› › › r. 9 nedifrån	står: *härmed* — läs: *här med*

OM
SKEPTICISMENS BETYDELSE
FÖR DEN
FILOSOFISKA UTVECKLINGEN

AF

EFRAIM LILJEQVIST



GÖTEBORG
WALD. ZACHRISSONS BOKTRYCKERI
1899

Med skeptiker brukar man förstå en tviflare. Ordet liksom andra besläktade — skepsis, skepticism, skeptisk — står i etymologisk relation till de grekiska verben σκέπτεσθαι, σκοπεῖν, hvilka vi få tolka som att se eller blicka omkring sig efter något, speciellt på afstånd, redan från fjärran och då naturligen gärna med en viss bibetydelse af att se sig om noga, forskande, spejande eller med försiktighet, varsamt. Genom att sammanställa sistnämda ord — »varsam» — med »varse», »varseblifva», mellan hvilka ock måhända tör existera en aflägsen vidlyftigt förmedlad frändskap, kunde från modersmålets utgångspunkt på associativ väg lätt och för språkkänslan omedelbart fattligt åskådliggöras, hur dylik betydelsenyansering kommer till stånd. Utvecklar sig sedan ordens så att säga fysiska betydelse till en mer inre och förandligad — typiska analogier framvisa i den vägen exempelvis det grekiska θεωρεῖν, θεωρία, svenskans »betrakta», »betraktelse» m. fl. — häftar dock samma nyansering lätt nog vid. Via betydelsen »öfverlägga, öfverväga» resulterar då ifrågavarande verbers i en sådan, att däraf låter sig utan svårighet förklara, hur redan de gamle kunde som σκεπτικοὶ beteckna de filosofiska tviflarnes skola. Ofrivilligt kommer man här att erinra sig aposteln Tomas, den där ock kunde kallas skeptikern Tomas, emedan han ville *se* men icke tro.

Tviflet uttrycker ett själstillstånd, hvars psykologiska ort — om jag så får uttrycka mig — vi här måste söka bestämma. Ett slags allmännaste topik för hvarje dylik uppgifts lösning äga vi i den speciella psykologiens eller antropologiens logiska skelett. Har den speciella psykologien att afhandla själslifvet mera i dess enskildhet, i mångfalden af särskilda bestämningar, nämligen ur synpunkten af resp. funktioners och, om man erkänner sådana, resp. själsförmögenheters

likhet och olikhet eller inre släktskap och organisk-systematiska sammanhang, blefve då vår allmännaste ledtråd de psykiska funktionernas fundamentalindelning — funktionernas, emedan tviflet som själstillstånd medger att här abstraktionsvis eliminera själsförmögenheternas synpunkt. Diskussionen om ifrågavarande fundamentalindelning pågår visserligen ännu alltjämt inom den vetenskap, man kanske ej så helt lyckligt velat beteckna »empirisk psykologi», men med öfvervägande samstämmighet har på de flesta håll därur framgått öfvertygelsen, att jämte förnimmelser, viljanden och känslor ej finnes någon ytterligare med dem parallelliserbar klass af psykiska data, att icke heller någon af dessa klasser vare sig helt eller partiellt låter sig reducera till endera, resp. form under endera af de båda öfriga och lika litet till bådas förening eller form däraf, att sålunda nämda klasser åtminstone till omfattningen täcka, hvad man kallar membra i en mot logikens fordringar svarande division. Med afseende på själfva indelningsgrunden och härtill sig knytande frågor härskar tvärtom stor oklarhet och föga samstämmighet. — Oumbärligt villkor vid allt tal om de psykiska funktionernas indelning blir uppenbarligen, att själslifvets konkreta data kunna genom abstraherande analys isärläggas efter sina resp. sidors olika beskaffenhet, men ett sålunda fixeradt har icke därför real existens för sig och oberoende af sitt sammanhang med det, hvarifrån man abstraherat. I viss mening är därför ock hvarje annan funktion än den ögonblick efter ögonblick gifna psykiska totalfunktionen ett abstractum. Tydligen vore härmed icke uteslutet, att ett dylikt abstractum kunde bredvid andra sägas — jämförelsevis — konkret.

Beaktas det nu antydda, möter ingen verklig svårighet vid att med den s. k. empiriska psykologiens fundamentalindelning af själslifvets data förlika den spekulativt interpreterande, som inom vår svenska filosofi fr. o. m. Boström spelat sin högst viktiga roll, nämligen i teoretiska, praktiska och estetiska funktioner. Teoretiska äro efter Boström de funktioner, genom hvilka människan »närmast åsyftar en högre klarhet eller självmedvetenhet», praktiska, resp. estetiska de, hvilkas motsvarande syfte utgör för de förra »högre samstämmighet och

självständighet», för de sistnämda »blott ett nöje, en förlustelse». Omedelbart synes detta vara en indelning af relativt konkreta funktioner, där med syftets synpunkt på alla håll ingår ett praktiskt element, ett element af viljande, så att divisionens membra ej uppfyllde logikens kraf på ömsesidig uteslutning äfven i den mening, som vid organisk indelning öfver hufvud vore möjligt, då det gäller grundformer för ett och samma väsens lif, nämligen genom att abstraktionsvis fixera de olika momenterna i deras renhet för sig. Emellertid låta sig definitionerna tolka efter en immanent teleologis synpunkter, då i hvarje fall blott vore fråga om i hvad grad någon grundform för det sig utvecklande väsendets lif kommit till aktualitet. Ett stadium häraf om ock så till vida ett lägre vore då själslifvets former, när de innebära oklarhet, dunkelhet, relativ brist på »självmedvetenhet» — eller ofrihet, relativ brist på »självständighet» och på »samstämmighet» — eller till äfventyrs ock något obehag, någon olust som uttryck för verksamhetens relativa brist på den harmoni med sig själf, hvilken alltid utgör en sida af dess totala τέλος inom utvecklingen. Äfven en teoretisk, praktisk och estetisk själsverksamhet, som mera fattas i sin konkretion och då för den söndrande analysen ter sig nog så komplicerad, har dock självva namnet blott genom en viss sidas öfvervikt, hvilken i abstraktionen kan fixeras för sig. Men det är från förnimmelsesidan en funktion kan betecknas teoretisk, af vilje-, resp. känslomomenterna åter beror dess praktiska och dess estetiska karakter.

Enda svårighet, som möter för uppvisandet af indelningarnas kongruens, är i självva verket en terminologisk dubbeltydighet af ordet känsla. Därmed betecknar nämligen Boström ej blott själslifvets specifikt estetiska element — sit venia verbo — utan ock den dunkla förnimmelsen. Någon saklig konfusion behöfver detta gifvetvis ej innebära. Men väl spåra vi ett sakligt sammanhang, som kan förklara ifrågavarande terminologi. Utgör enligt Boström ändamålet för alla estetiska funktioner »den behagliga *känsla*, som ligger i självva verksamheten såsom blott sådan, när den är öfverensstämmande med människans tillstånd eller bestämdhet för tillfället», måste ju behaget, lusten och hvarje grad däraf liksom alla former

och gradationer af olust, obehag kunna tänkas »subjektivt» indicera förhållandet mellan verksamhet och tillstånd, sådant detta förhållande »objektivt» existerar i människans lif eller — enklare uttryckt — är till därinom; tänkas indicera, hvad man kallat »verksamhetens naturenlighet», men äfven det motsatta och grader i samma afseenden. Härmed hade emellertid lust- och olustkänslan eo ipso en viss teoretisk betydelse. Ytterligare vore att märka, hurusom enligt Boström »människans tillstånd eller bestämdhet för tillfället», d. v. s. momentant fixerade individualitet, innebär en konkretion, hvaraf all uppfattning i förnimmandets aktuellare former omöjliggöres, men som hon dock alltjämt måste dunkelt förnimma. Så till vida blefve känslan af lust, resp. olust eo ipso oskiljaktigt bunden vid den dunkla förnimmelsen eller känslan i ordets teoretiska betydelse. Omvändt bör vid denna alltid existera ett moment af lust, resp. olust som uttryck för »objektivt» befintlig harmoni eller disharmoni inom människans verksamhet och tillstånd. Men å den aktualitetsgrad, som hennes dunkla förnimmande uttrycker, äro själsverksamhetens olika sidor föga differentierade. Allt detta utesluter emellertid ej, att i begreppet måtte noga distingveras mellan känslan som dunkel förnimmelse och som lust eller olust, resp. vid känslans totalfunktion mellan dess teoretiska och estetiska moment, jämte hvilka ej heller ett praktiskt kan saknas, något moment af tendens eller sträfvan, af outveckladt viljande.

Efter denna utvikning, som nödvändiggjordes af uppgiften att fastställa tviflets psykologiska natur och det i otvetydig terminologi, återgå vi till nämda spörsmåls behandling. Hör tviflet till de teoretiska, praktiska eller estetiska sidorna af människans själslif? är det en form af hennes förnimmande eller viljande eller kännande? Kanske det till sist sträcker sig genom mer än en af dessa sfärer? Sådana frågor böra vi nödvändigt bringa på det klara, om eljest deras oundviklighet för utredande af skepticismens väsen är uppenbar och å andra sidan sistnämda insikt måste befinnas omistlig vid undersökningen om skepticismens betydelse i hvad riktning som helst.

Vår utgångspunkt taga vi i det obestridliga faktum, att tviflet alltid är ett tvifvel på eller om något. Hvarpå är det

då man tviflar? Jo, t. ex. på att Karl XII föll för norsk kula eller att Dreyfus-processen skall komma till förnyad revision, att den jag möter är en bekant, att något visst ifrågasatt handlingssätt vore klokt eller kunde bereda åsyftadt nöje, man tviflar på Guds existens, på den eller den lagens rättvisa, på en skillnad mellan godt och ondt, på egen eller andras förmåga o. s. v. i oändlighet. Alltjämt gäller tviflet verkligheten af något och hänför sig därigenom till ett eller annat stadium af kunskapsprocessen. Tviflets teoretiska innebörd vore sålunda fastställd. Men kan det stanna härvid?

Fattas tviflet i sin fullständiga själiska verklighet, blir i själfva verket omöjligt att häfda dess exklusivt vare sig teoretiska, praktiska eller estetiska karakter. Tviflets ovisshet och osäkerhet uttrycker visserligen ett psykiskt tillstånd, som må sträcka sig långt in i det dunkla förnimmandets regioner men på samma gång innebär ett specifikt känslomoment af obehag, karakteriserande, att människan i sin teoretiska verksamhet ej nått, hvart hon ytterst och egentligen syftat. Härifrån vore då äfven oskiljaktig en tendens eller sträfvan att undkomma sagda obehag, och borde detta ske genom undanröjande af hindren för den teoretiska verksamhetens fullbordan enligt däri inneboende syftning. Tviflets psykologiska undersökning bekräftar alltså den organiska vy af själslifvets inre sammanhang, hvilken vi förut sett lysa igenom, när vi ägnade ett ögonblicks uppmärksamhet åt frågan om de psykiska funktionernas allmännaste och högsta indelning. Men hur obestridligt detta än synes, tviflet är tvifvel blott genom att referera sig till kunskapsprocessen och konstatera dess oafgjordhet. Det aktuella tviflet explicerar sig ock alltid i omdömets form, d. v. s. som form af förnimmande. Om hvad det härvid konstaterar, nämligen kunskapsprocessens oafgjordhet, självt som själiskt tillstånd är sammanvuxet med ett specifikt moment af olust, obehag, förändrar detta intet härvid. I den strängt begreppsmässiga abstraktionen vore följaktligen tviflet som sådant att hänföra till förnimmelselifvet, skulle m. a. o. ur psykologisk eller antropologisk synpunkt närmast uttrycka en teoretisk bestämdhet hos människan. Ett exempelvis s. k. praktiskt tvifvel är, då ur tviflets egen synpunkt ej mer praktisk själs-

bestämdhet, viljebestämdhet än den praktiska filosofien vore det som vetenskap eller ur vetenskapens egen synpunkt.

Strängt taget ha vi emellertid icke ännu löst uppgiften att bestämma tviflets psykologiska ort. Inom förnimmandets sfär kunna många gränser dragas, och mellan hvilka skulle här tviflet falla? Gränsen nedåt har redan angifvits i och med iakttagelsen, att det aktuella tviflet städse är till i omdömets form. Det förnimmande, hvars dunkelhet utesluter möjligheten af omdöme, kan alltså icke hos sig härbergera tviflet självt om ock vissa dess förutsättningar. Det förnimmande åter, hvars aktualitet gör det till kunskapens adäkvata form, synes genom sin självvisshet utesluta tviflet. Tviflets atmosfär vore sålunda föreställandet. Om nu i all föreställning låta sig spåra tankemomenter, kan emellertid det tänkande, som icke frigjort sig till full självständighet gent emot föreställandet, omöjligen sägas upphöjdt öfver tviflets själiska existensform. Då det lägre inom utvecklingens värld är villkor för det högre, och då i öfverensstämmelse härmed människans tänkande utvecklar sig ur och genom föreställningens medium, finge upphöjdhet öfver tviflet tillerkännas detsamma blott under allmän förutsättning af att utvecklingens form kan låta komma till synes något öfver densamma höjdt, något af utvecklingens eviga τέλος, och äfven då blott i samma mån sådant just vore fallet med människans tänkande. När tänkandet låter sig fatta som självverksamhet, träffar detta in. Och egentlig självverksamhet äger tänkandet blott så långt det är fullt aktuellt. Som kändt är emellertid självverksamheten hos människan alltid förenad med tvångsverksamhet. Å andra sidan saknar ingen tvångsverksamhet hvarje moment af självverksamhet. Endast abstraktionsvis kunna de båda då isärhållas.

Som en enhet af båda sidorna framträder tänkandet genom sin formella karakter och genom sitt beroende för innehållets del af förnimmandets lägre former, omedelbart föreställandet. Detta senare tillhandahåller åt det tänkande, som ej redan är ett aktuellt innehållsbestämdt tänkande, dess material. Ej hvad material som helst kan dock i tänkandets sfär upptagas. Genom föreställandets egen utveckling måste materialet ha vunnit sådan form, att det är bestämbart för tänkandet, som eljest enligt

sin inre naturs kraf tillbakavisar det erbjudna materialet. Jämföra vi nu den fortgång, som är möjlig inom tänkandet, så långt detsamma redan vore med adäkvat innehållsbestämdhet aktualiseradt, och den, där sagda uppgift just skall lösas, så uppenbarar sig en väsentlig olikhet. Fortgången är i förra fallet alltigenom nödvändig och fullständigt bestämd, i senare fallet är den ännu oafgjord, låt vara att tänkandet genom sin själfverksamhet kan bringa bestämbarheterna, d. v. s. tänkbarheterna till den form, att de enligt tredje tankelagens kraf sammanfattas under tvenne fullt uttömmande och hvarandra uteslutande. Först om tänkbarheterna så bestämda kunna bringas i logiskt samband med något redan aktuellt tänkt, afgör detta som grund för den ena eller för den andra riktningen. Vid det tänkande, som ännu icke är aktuellt i adäkvat innehållsbestämdhet och jämt upp så långt detta ej är händelsen, föreligger då härintill en viss kunskapsprocessens obestämdhet och oafslutenhet, hvilken medvetandet på ifrågavarande stadium af utveckling måste konstatera som sådan, därest en verklig fortgång i tänkande och adäkvat kunskap skall ifrågakomma. Uppenbarligen följer enligt här utvecklade synpunkter tviflets möjlighet det relativt aktuella förnimmandet intill det fullt aktuella förnimmandets gräns, d. v. s. intill tänkandet såsom aktuellt i innehållsbestämdhet, hvarmed naturligtvis icke är sagdt, att hos människan någonsin förnimmandet vore i alla afseenden aktuellt, eller ens att sagda låt vara abstrakta tänkande någonsin vore i alla sina momenter på en gång aktuellt. Och det har t. o. m. visat sig, att tviflet måste erkännas som nödvändig förutsättning, när det gäller tänkandets successiva införlifvande med sig af sitt i föreställningens form gifna material.

Sista steget vid vår undersökning af tviflets psykologiska ort tages, när vi spörja, huruvida tviflet uttrycker en sinnlig eller förnuftig bestämdhet hos människan. Svaret är lätt gifvet. Kan ingen oafgjordhet tänkas i kunskapsprocessen utan att indicera den ändlighet, som hos människan är närmare bestämd till sinnlighet, är äfven tviflet så vida ett uttryck härför. Om å andra sidan tviflet kan fattas som nödvändig genomgångsform till den adäkvata kunskap, hvilken allt människans förnimmande innerst åsyftar, i det härvid är conditio sine qua non

att konstatera all oafgjordhet i kunskapsprocessen, uppenbarar sig i tviflet dess förnuftiga natur. Visar sig emellertid denna oafgjordhet i särskilda fall subjektivt och individuellt omöjlig att häfva, utan att samma vore händelsen äfven objektivt, t. ex. enligt någon allmänmänsklig i vår kunskapsförmåga som sådan immanent gräns, så må det indicera förnuftighet, att tviflet alltfort tillkännager den existerande oafgjordheten, men specifik och individuell sinnlighet, att individen ej mäktar öfvervinna oafgjordheten och därmed tviflet. Ett ytterligare drag af specifik och individuell sinnlighet förelåge i tviflet, om oafgjordheten ej heller vore individuellt omöjlig att aflägsna men dock satte sig fast genom individens vållande, genom tillfälligt förbiseende eller dylikt, kanske rent af enligt förvänd viljeriktning. Man tviflar som bekant lätt nog, när man vill tvifla.

I vår hittillsvarande diskussion af tviflets psykologiska natur ha andra synpunkter än de exklusivt psykologiska redan skymtat fram. På den logiska undersökningen med dess formella vyer fingo vi ett grepp, då det gällde att bestämma tviflets psykologiska ort ur synpunkten af aktualitetsgraden i förnimmandets utveckling. Och af den kunskapsteoretiska undersökningen, hvars ledande synpunkt är objektivitetens, fingo vi känning, då vi begagnade tviflets förknippning med kunskapsprocessen för att närmast hänföra detsamma till förnimmelselifvets sfär, och likaså då vi sökte afväga tviflets förhållande till människans förnuft och sinnlighet. Tydligen är det sist anförda synpunkt, den objektiva och kunskapsteoretiska, som dominerar, när frågan omedelbart riktar sig på skepticismen.

Om tviflet, som vi sett, uttrycker en oafgjordhet inom kunskapsprocessen, huruvida det eller det är så eller annorlunda beskaffadt, resp. huruvida ett på visst sätt beskaffadt öfver hufvud är, kan naturligen tviflet ock riktas på hvad som utger sig för eller vill vara kunskap. Det ifrågasättes då närmast, huruvida den särskilda s. k. kunskapen är sann, huruvida det eller det bestämda påståendet, som utger sig för kunskap, också är kunskap. En synnerligt väckande anledning härtill brukar vara, om i kommunikationen med andra kommer till synes någon afvikande uppfattning, som också vill återge verkliga förhållandet. Tviflet i nämda form finge sägas mer inåt-

vändt, ty att reflexionen uppmärksammar kunskapen själf framför dess objekt, låter sig ej annorlunda tyda. Men i sak är skillnaden ej stor, om eljest hvarje tvifvel får sägas implicite ifrågasätta, huruvida något visst omdöme är sant, är kunskap. Betydelsefull blir sagda reflexion först som generaliserad till att omfatta någon allmännare form af påstådd kunskap eller rent ut allt, hvad kunskap heter. Om sinnenas vittnesbörd i många fall synes vilseleda, kan man komma till tvifvel, huruvida den s. k. sinneskunskapen öfver hufvud är någon kunskap. Motsvarande är naturligtvis ock tänkbart om den demonstrativa kunskapen. Eller man kan stanna vid så begränsade former af föregifven kunskap som alkemi, astrologi, kiromanti och yttra tvifvelsmål om dessas verklighet som kunskaper. Samma är möjligt om hvad vetande och vetenskap som helst, t. ex. matematik, fysik, filosofi — äfven vid en hvar form af den kunskap, som får namnet vetande eller vetenskap, låter sig i allmänhet ifrågasätta, att den hvarken vore vetande, resp. vetenskap eller ens kunskap. Från tvifvel i dylikt afseende är naturligtvis principiellt högst noga att skilja den mer eller mindre väl grundade vissheten, att en eller annan form af kunskap, resp. all kunskap öfver hufvud ej vore verklig kunskap. Den oafgjordhet i kunskapsprocessen, som är tviflets förutsättning låter sig nämligen under vissa villkor häfva — verkligt eller skenbart — och i tviflets ställe träder då — väl eller illa grundadt — visshetens psykiska tillstånd, som egentligen kräfver sin egen undersökning, dock helt analog med tviflets ej mindre till anläggning än resultat, hvadan vi här få afstå från henne. Man kan då på goda grunder tänkas förvissad, att alkemi, astrologi, kiromanti ej äro verkliga kunskaper, än mindre vetenskaper. Eventuellt kunde på lika goda grunder tänkas fotad en klar och själfmedveten visshet, att matematik, fysik, kemi, astronomi, historia, filosofi o. s. v. äro till ej blott som verkliga kunskaper utan rent af som vetenskaper. Då man nu som skepticism af olika omfattning har bestämt den åsikt, hvilken nekar möjligheten af kunskap, resp. vetande och vetenskap i allmänhet eller blott i någon särskild form, blefve man till äfventyrs frestad att tro tviflets undersökning ej ha varit rätter utgångspunkt för skepticismens. Sambandet mellan båda måste därför definitivt fastslås.

Vi anknyta då till vår nyss fullföljda tanketråd — generalisationen af det på individuellt bestämda s. k. kunskapers verklighet som kunskap riktade tviflet till liknande tvifvel på allmännare kunskapsformer, ytterst all kunskap öfver hufvud. Äfven där någon sådan generalisation vore berättigad, innebure den omedelbart ej mer än tvifvel på gifven s. k. kunskapsverklighet i en eller annan omfattning. Låtom oss antaga, att sagda tvifvel på förut antydt sätt rättmätigt bytes i visshet om att ifrågavarande gifna s. k. kunskap icke är verklig kunskap — häri ligger dock ej, att kunskap i samma afseende vore omöjlig, blott att den ännu ej är verklig. Omöjlig vore ett visst slags kunskap blott, om dess ifrågasatta objekt vore omöjligt, d. v. s. nödvändigt icke existerar, *eller* om kunskapsförmågans egen natur uteslöte möjligheten af kunskap rörande ett så beskaffadt objekt. Vetbar vore i sin ordning objektets omöjlighet, om dess antagande innebure motsägelse, resp. annan strid mot förståndets nödvändiga kraf — häraf blott ett specialfall, när dess existens befinnes omöjlig enligt beskaffenheten af något, hvars verklighet redan stode fast. Strängt taget och ytterst uppgår då tydligen nu berörda synpunkt i den, enligt hvilken insikt om en kunskaps omöjlighet skulle framspringa ur insikten, att kunskapsförmågans egen natur utesluter all möjlighet af kunskap om ett så eller så beskaffadt objekt.

En väl grundad visshet om kunskaps omöjlighet i den eller den riktningen, resp. öfver hufvud, måste alltså i sista hand bygga på kunskapsförmågans noggranna och direkta undersökning. Hvarje form af skepticism utom denna vore i nedsättande bemärkelse dogmatisk eller m. a. o. okritisk, hvad sken den än gåfve sig att oförsonligt bekämpa all dogmatism. Men låter sig följaktligen inse det dogmatiska och otillåtliga i att från en kunskaps overklighet sluta till omöjligheten af kunskap i samma afseende, ligger ett dylikt slut dock under vissa omständigheter nog så nära subjektive och psykologiskt. Om man t. ex. måste erkänna overkligheten af någon s. k. kunskap, som dock vore nödvändig konsekvens af vissa omedvetet eller medvetet antagna förutsättningar, men å andra sidan ej fattar verkligheten eller ens möjligheten af de andra förutsättningar, som eventuellt konstituerade en annorlunda beskaffad

och verklig kunskap, så kommer man nästan gifvet att förlägga felet, där det icke ligger. I stället för att åtminstone bekänna den allmänna tänkbarheten af att subjektiva hinder förefinnas, som skymma utsikten på en objektivt existerande kunskapsmöjlighet, tror man då kunskap vara på den punkten omöjlig, antager omöjligheten af ifrågavarande kunskap som kunskap. Subjektivt kan vissheten af dylik tro och antagande existera med betydlig styrka, men en så grundad visshets dogmatiska kynne låter sig icke förneka, när uppmärksamheten väl riktats åt det hållet.

Som dogmatisk afslöjar sig då på det omedelbaraste hvarje universell skepticism, om han annars pretenderar visshet rörande all kunskaps omöjlighet. Vore påståendet härvidlag rätt, skulle han innebära kunskap om all kunskaps omöjlighet. Orimligheten och motsägelsen häraf är tillräckligt i ögonen fallande men låter sig undvika genom återgång på eller fasthållande af tviflets synpunkt. Som tvifvel på all kunskaps möjlighet vore äfven den universella skepsis ej blott möjlig att inom sig fasthålla utan strängt taget ett nödvändigt steg i den sitt yttersta mål fullföljande kunskapsprocessen. När denna förr eller senare som kunskapsteoretisk undersökning riktar sig tillbaka på sig själf med fråga om sin egen möjlighet och förutsättningarna härför, blir nämligen sagda tvifvel i ögonskenlig öfverensstämmelse med våra föregående utredningar nödvändigt som konstaterande af kunskapsprocessens oafgjordhet på ett visst stadium af undersökning rörande nämda spörsmål. Men visserligen är så till vida ej tal om detta stadiums fasthållande utan om dess passerande. Uppstår en skepticism af universell form genom sagda lägre stadiums självbibehållelsetendens gent emot en i och för sig högre ståndpunkt, som genom kunskapsprocessens fullförande till afgjordhet i nämda fråga eliminerar tviflet, vore den alltfort att karakterisera »dogmatisk» ehuru utan samma uppenbara motsägelse och orimlighet, hvaraf den skulle vidlådas som åsikten om all kunskaps omöjlighet.

Aterföra vi så frågan på den speciellare om möjligheten af vissa särskilda kunskapsformer, t. ex. vetande och vetenskap eller, än mer begränsadt, matematik, filosofi m. fl., gäller i sin

mån samma. Äfven här blir tviflet, skepsis ett nödvändigt genomgångsstadium, som man har att söka byta i nödvändighetens visshet, och hvari man icke bör dogmatiskt framhärda, ehuru visserligen stadiet ej må lämnas, innan den eftersträfvade vissheten är objektivt tillåtlig. Sådan objektivt grundad visshet kan här tänkas utfalla som visshet, att kunskap i den eller den riktningen vore omöjlig, i vissa andra riktningar åter möjlig och eventuellt redan verklig. Ur nämda synpunkt låter sig skepticismen i den trängre eller trängsta bemärkelse, enligt hvilken filosofien förklaras omöjlig som vetenskap eller öfver hufvud kunskap, icke på samma omedelbara vis gendrifva som den analogt bestämda universella skepticismen. Per se vore kunskap eller vetande tänkbart om den vetenskaps eller kunskaps omöjlighet, som heter filosofi. Likväl måste då filosofi vara fattad i den inskränktare bemärkelse, hvilken från sig utesluter alla kunskapsteoretiska frågor jämte ännu andra såsom blott filosofiskt propedevtiska men ej i strängaste mening filosofiska. Omfattar åter termen filosofi tillika sin innerst åsyftade vetenskaps propedevtik, hvarunder de kunskapsteoretiska spörsmålen falla, måste ett analogt resultat äfven här framgå. Vi ha redan vunnit insikt om att den visshet, som afgör om en kunskaps allmänna möjlighet eller omöjlighet, ytterst måste grundas på undersökning af kunskapsförmågan. Blir härmed kunskapsteorien oumbärligt villkor för hvarje väl grundadt och sålunda icke dogmatiskt »ja» eller »nej» i frågan, men tillhör å andra sidan kunskapsteorien, hvad vi kalla filosofi i vidsträcktare bemärkelse, kunde hennes utslag ej utan motsägelse lyda på all filosofis omöjlighet. Detta skulle nämligen innebära hennes egen omöjlighet och sålunda beröfva utslaget all rättslig kraft. Äfven här kunde emellertid den dogmatiska skepticismen vinna en inom sig hållbarare gestalt genom återgång från vissheten om all filosofis omöjlighet till perdurerande tvifvel på hennes möjlighet.

Vore nu filosofiens möjlighet enligt sakens egen natur vindicerad — så långt åtminstone som till henne hör den kunskapsteoretiska undersökning, hvarförutan ej låter sig tänka en kritisk och väl grundad visshet i motsats till en dogmatisk beträffande kunskapens eller vetandets omöjlighet i den eller

den formen — återstode likväl den allmänna tänkbarheten, att kunskapsteorien själf uppvisade omöjligheten af filosofi i ordets inskränktare bemärkelse lika väl som af någon annan faktiskt försökt vetenskap. Filosofien i nämda inskränktare bemärkelse är vetenskapen om väsendet och om fenomenet så långt detta låter sig förklara ur väsendet. Vissheten om filosofiens omöjlighet eller m. a. o. den filosofiska skepticismen i trängsta bemärkelse skulle då grundas på insikt om omöjligheten af filosofiens föremål eller ock på insikten, att vår mänskliga kunskapsförmågas natur ej medgåfve någon kunskap om sagda föremål. Intetdera kan emellertid vara fallet. Visserligen har under filosofiens utveckling dess föremål stundom så bestämts, att ett dylikt föremål visat sig omöjligt vid närmare vetenskaplig pröfning, och stundom äfven så, att kunskap om ett dylikt objekt vore utesluten enligt kunskapsförmågans egen natur. Häraf finge man emellertid blott sluta, att ifrågavarande former af filosofi så till vida ej varit verklig filosofi eller svarat mot filosofiens uppgift att om väsendet lämna verklig kunskap i kunskapens högsta mänskliga form, d. v. s. som vetenskaplig. Skepticismen som den åsikt, hvilken nekar filosofiens möjlighet, är endera dogmatisk, eller ock måste han styrka ett af de tvenne antydda alternativen men fattade i deras rena allmänhet.

Hänvända vi oss till det första alternativet, skulle detta ju vara, att filosofiens objekt, väsendet, självt vore per se omöjligt eller omöjligt enligt naturen af något, hvars verklighet redan stode fast. Om filosofiens objekt, väsendet, nödgas vi medgifva, att det icke påträffas inom erfarenheten, som är allt igenom fenomenell, sålunda icke påträffas i sammanfattningen af den oss omedelbart gifna verkligheten. Skall det öfver hufvud påträffas, måste vi alltså söka det från erfarenhetens utgångspunkt. Hvad som skulle föranleda ett dylikt sökande, vore, att erfarenheten, det fenomenella icke låter sig fullständigt förklara inom och genom sig själf. I detta fall måste en öfver erfarenheten och fenomenaliteten höjd förklaringsgrund tänkas enligt de anvisningar, erfarenheten kan skänka. Och det strede självfallet mot uppgiftens natur och innersta väsen, om sagda förklaringsgrund bestämdes så, att den vore per se

omöjlig eller omöjlig genom sitt förhållande till erfarenheten såsom det något, hvars verklighet redan står fast. Mot en filosofi, som på det viset bestämde sitt föremål, hade skepticismen alltid relativt rätt.

Det andra alternativet var, att kunskapsförmågans natur skulle utesluta hvarje möjlighet af kunskap om ett sådant objekt som väsendet. Vårt bemötande af det första alternativet ger i själfva verket svar äfven på det andra och styrker härmed de båda synpunkternas redan påpekade inre sammanhang, att de i själfva verket äro ett, äfvensom att undersökningen af kunskapsförmågans natur gåfve utslaget. Argumentationens nerv var nämligen redan vid första alternativet synpunkten af en viss uppgift för kunskapsförmågan. Beträffande åter det föremål, som kunskapsförmågans egna kraf fordra till erfarenhetens förklaring, och hvars beskaffenhet man enligt sagda kraf söker från erfarenhetens sorti och efter dess anvisningar fastställa, kunde ej utan motsägelse påstås, att kunskapsförmågans natur uteslöte möjligheten af kunskap om ett så beskaffadt objekt.

Nekar skepticismen filosofiens möjlighet som verklig kunskap och närmare bestämdt vetenskap, åligger bevisningsbördan för ett dylikt påstående tydligen skepticismen själf, men ifrågasatta bevisning mäktar han enligt vår gifna utredning icke att lämna. Däremot låter sig i allmänhet tänka, att filosofiens problem kunde elimineras, hvarigenom skepticismen i sak finge rätt, i det filosofien blefve »gegenstandslos» och sålunda ej längre någon vetenskap eller ens kunskap. Detta skedde, om erfarenheten läte sig fullständigt förklara ur och genom sig själf. I ty fall hade man ingen anledning till, ej heller vägledning vid bemödandet att fatta ett öfver erfarenheten liggande objekt. Huruvida denna möjlighet är mer än en tom allmän tänkbarhet, kan blott erfarenhetens fullständiga, allsidigt genomförda undersökning afgöra; och vore då vid densamma att genomgående hålla för ögonen spörsmålet, om erfarenheten låter sig helt och utan rest ur sig själf förklara. Ifrågavarande undersökning af erfarenheten kan tydligen på intet vis positivistiskt ersättas genom sammanställande af alla undersökningar om erfarenhetens resp. olika delområden. Mel-

lan dessa äro relationer för handen, hvilkas vetenskapliga belysning ej får förbises eller tillbakasättas, och hvilkas rätta innebörd låter sig i sista hand fastställa blott genom den om sitt egentliga syfte fullt självmedvetna undersökningen af erfarenheten som ett helt. Uppgiften i fråga tillhör filosofiens propedevtik, hvars afgjorda nödvändighet sålunda diskussionen om skepticismen och dess väsen tvingar oss att erkänna. Den filosofiska propedevtiken reducerar sig emellertid icke till kunskapsteori och begynner ej ens som sådan utan med en undersökning, hvars ledande synpunkt är den till »afgörande brytning mellan filosofi och skepticism» ledande reflexionen, att allt, som för människan »är i hennes erfarenhet gifvet, i första rummet och just därföre, att det är gifvet för henne, är hennes förnimmelse». Men ur sin högsta förklaringsgrund — det mänskliga självmedvetandet — kan antropologien eller psykologien ej genomföra erfarenhetens fullständiga förklaring. Den all erfarenhet genomgående motsättningen mellan subjekt och objekt visar från det förras synpunkt öfver på det senares, som blir ledtråd för fenomenologi, resp. kunskapsteori, ehuru samma motsättning här visar tillbaka på den förstnämda vetenskapens synpunkt. Häri skönjbara ofullkomlighet ur formens synpunkt påkallar dennas genomförande i renhet för sig vid erfarenhetens undersökning, men blir naturligtvis på det viset ej själfva den formella ofullkomligheten eliminerad. Från formens synpunkt ej mindre än objektets och subjektets fastställer därför filosofiens propedevtik erfarenhetens relativitet och sålunda, att den icke låter sig fullständigt förklara inom och ur sig själf. Skepticismens sista förskansning vore då tagen, utan att man nekat dess fortfarande inom sig subjektivt hållbara subjektiva existensmöjlighet som permanent eller habituellt tvifvel.

Är nu dogmatism i ordets nedsättande bemärkelse den på något vis till en vetenskaps historia hörande åsikt, »som utgår från obevisade eller till sin giltighet ej rättfärdigade förutsättningar», så kunde filosofien enligt vårt nu vunna resultat blott genom en strängt vetenskapligt hållen propedevtik afstryka hvarje drag af dogmatism och därigenom själf vinna en mot vetenskapens idé adäkvat gestalt. Och hade skepticismen nödvändigt bidragit till denna insikt, m. a. o. till filosofiens

självbesinning, så måste han äga väsentlig betydelse för filosofiens utveckling. Det föregående har gifvit premisserna till ett svar i frågan. Vi sammanfatta därför undersökningens trådar.

Utan tviflet som ett konstaterande af hvarje oafgjordhet i kunskapsprocessen kommer den stränga vetenskapligheten på intet håll — ej heller för filosofiens del — till stånd. Men detta tvifvel är ännu icke skepticism om ock dess utgångspunkt och raison d'être. Genom och i den kunskapsteoretiska undersökningen begränsar sig detta tvifvel till ett tvifvel på kunskapens, vetandets, vetenskapens, särskilda vetenskapers och in specie filosofiens möjlighet. Äfven detta tvifvel, som på ett visst kunskapsprocessens stadium existerar med inre och saklig nödvändighet, är ännu icke skepticism. Icke heller att detta tvifvel perdurerar, så länge kunskapsprocessens oafgjordhet ej medger annat, kunde nämnas skepticism. I tviflet sålunda fattadt existerar blott en kontradiktorisk motsats till den genom oafgjordhetens besegrande realiserade kunskapsformen. Men i skepticismen ligger konträr motsats till motsvarande kunskapsform, vare sig han nu bestämmes som det perdurerande tviflet om ifrågavarande kunskapsforms möjlighet eller som förnekelsen däraf. Skepticism kallar man det emellertid icke, när man på objektivt giltiga grunder habituellt betviflar eller förnekar möjligheten af någon s. k. kunskap, där möjlighet af kunskap icke existerar. Utan skepticismen fogar till detta moment af permanent tvifvel eller förnekelse dogmatismens nota characteristica. Huruvida i det enskilda fallet permanent tvifvel eller förnekelse af en kunskapsforms möjlighet är skepticism eller icke, måste genom särskild undersökning pröfvas. För filosofiens del sker detta genom hennes s k. propedevtik. Men är dennas resultat filosofiens möjlighet och oumbärlighet, voro implicite visad möjligheten af vetenskap i allmänhet och öfver hufvud kunskap. Genom filosofiens propedevtik får anses fastslaget, att det perenna tviflet på såväl som förnekelsen af filosofiens möjlighet uttrycker en form af dogmatism, hvaremot det temporära tviflet vindiceras i sin rätt. Frågan om skepticismens betydelse för filosofiens utveckling skulle då ytterst innebära dels den, hvad betydelse en viss form

af dogmatism, dels den, hvad betydelse en viss form af konträr motsats till filosofien äger i berörda afseende.

Det sista spörsmålet först! Är negationens allmänna betydelse för människans kunskap att uttrycka ett från ändligheten af hennes kunskapsförmåga oskiljaktigt villkor för förnimmandets och så till vida kunskapens klarhet och aktualitet, framträder detta långt tydligare vid den konträra motsatsen än vid den kontradiktoriska, hvilken senare ju ock pekar tillbaka på en ännu måhända icke aktuellt fattad position (affirmation) och därmed på den konträra motsatsen såsom sin reala förutsättning. Hvarje särskildt kunskapsföremål och då äfven hvarje särskild kunskapsform fattas i sin specifika bestämdhet först under jämförelse med andra sådana. Än klarare blir föremålets uppfattning, när man fortgår till att mot detsamma sätta, hvad som icke är föremål utan exempelvis bestämning. Sammaledes möjliggör skepticismens motsats till filosofien den högre aktualiteten af dennas självbesinning och självvisshet. Genom sin tillvaro och positiva negation af filosofien tvingar skepticismen henne att rikta uppmärksamheten på frågan om kunskapens, speciellt hennes egen möjlighet, som enligt spörsmålens inre organiska sammanhang för sitt fullständiga besvarande drifva till utveckling af ett allsidigt propedevtikens system. Strid med och seger öfver sagda sin negation måste ock tydligen som negatio negationis för henne innebära ett oomtvistligt plus till den självvisshet, som allt vetande eo ipso innebär.

Hvad betydelse åter för filosofiens utveckling kunde nu skepticismen äga som form af dogmatism? Enligt utvecklingens allmänna lag af fortgång från lägre till högre, från yttre till inre, måste en vetenskaps principer i allmänhet tänkas uppställda och försökta, innan man ifrågasätter deras rättfärdigande. Så till vida vore vetenskapens historiska begynnelse eo ipso dogmatism, och annat kan då ej heller gälla filosofien. Per se ligger icke häri, att de först uppställda principerna vore otillfredsställande. Men samma utvecklingens ordning — från lägre till högre — gör naturligt, att något lägre först sättes som princip, eller att principerna till en början fattas efter det lägres analogi. Sker detta, kan den åsyftade upp-

giften ej tillfredsställande lösas. När sådant blifvit medvetandet fattligt, är i samma grad en högre ståndpunkt gifven, äfven om man ej tillika fattar möjligheten af andra och högre principer. Båda sidornas samtidiga förekomst i medvetandet är villkor för skepticismens framträdande, hvilken emellertid tillfogar ett nytt moment af dogmatism genom att som mer eller mindre objektiv och saklig fatta en egentligen blott subjektiv omöjlighet. Häri ligger skepticismens orätt. Dess rätt är att fullfölja den lägre principens konsekvenser till en punkt, då hans ohållbarhet lyser fram. Då emellertid just skeptismens orätt gör den till filosofiens konträra motsats, återvänder här vår senare synpunkt i den förra. Som sin egentliga betydelse för filosofiens utveckling har emellertid skeptikerns dogmatism här redan uppenbarat, att den är en form af dogmatismens själfupplösning, ett för filosofien viktigt medel till frigörelse och rening från dogmatism. Just därigenom att filosofien i sin utveckling kan på detta sätt tillgodogöra sig en konträr motsats af ifrågavarande extremt motsatta form, företer hon själf ett nytt bevis på motsatsernas relativitet inom ändlighetens värld och en motsvarande hänvisning på det absoluta. Sagda förhållande låter sig nämligen tolka i full analogi till det, då man i motsättningen mellan aktuellt och potentiellt förnimmande eller mellan förnuft och sinnlighet från den förra sidan tager hänvisning på väsendets själfständighet, från den senare på dess fullständiga bestämdhet. Är väsendet den reala sanningen, som för ändlig intelligens bryter sig i otaliga strålar, ingen innehållande dess hela ljus, skulle skepticismen med angifna betydelse för filosofiens utveckling uppenbara sitt relativa sanningsmoment. Genom sådan betydelse blefve skepticismen ett uttryck i ändlighetens värld för sanningens öfversvinneliga rikedom, för hennes fullständiga bestämdhet eller individualitet, medan filosofien såsom i sin utveckling öfvervinnande skepticismen och upptagande i sig dess sanningsmoment dokumenterar sig som högre eller adäkvatare sanning och därmed hänvisar på den eviga sanningens själfständighet och fullkomlighet, att hon är actus purus.

Skepticismens betydelse för filosofien och dess utveckling vore härmed angifven från den principiella synpunkt, hvarur

vi fattat vår uppgift. Genom vår framställning bör ock vara klart att vi icke åsyftat någon apriorisk deduktion af skepticismens tillvaro i eller vid filosofiens utveckling. Liksom brottets tillvaro ej kan af statsläran deduceras men denna kan ur statens väsen ådagalägga, i hvad förhållande härtill brottet står som empiriskt konstateradt faktum, och hur staten har att förfara med anledning af brottet, gäller ett motsvarande om skepticismen. Ur filosofiens och utvecklingens begrepp låter sig ej härleda, att skepticismen vore nödvändig. Att det lägres allmänna likaledes blott empiriskt konstaterbara självbibehållelsetendens faktiskt måste vid filosofiens utveckling yttra sig som skepticism, kan icke a priori deduceras. Jämte faktum af en viss det lägres självbibehållelsetendens står ett annat faktum, nämligen det lägres tendens till en blott inifrån förklarlig självupphöjelse, hvari dess visserligen begränsade bestämbarhet för ett redan aktualiseradt högre har sin egentliga rot. Från detta senare faktums utgångspunkt läte sig per se tänka, att filosofiens utveckling försigginge, utan att skepticismen framträdde som någon därvid integrerande faktor. Hur påpekade båda tendenser i de särskilda fallen äro mot hvarandra afvägda, kan blott empiriskt konstateras. Men sedan skepticismen en gång existerar som historiskt faktum, är det blott ur dess och filosofiens begrepp, som deras ömsesidiga betydelse för hvarandras utveckling låter sig principiellt fastställa. Vid sådant förhållande bör kunna väntas, att en blick på filosofien och skepticismen i deras historiskt gifna gestalter blott skulle bekräfta den principiella diskussionens resultater.

Att här omskapa sagda förmodan i visshet genom noggrannaste undersökning af alla dithörande historiska data, vore tydligen en uppgift, som äger utpräglad κοινωνία med ändlighetens »schlechte Unendlichkeit». Vi anse ock ett minimum hänvisningar tillfyllestgörande.

Filosofiens historia bekräftar, hvad rytmicitetens empiriskt konstaterade lag låter vänta, att filosofiens och skepticismens ömsesidiga betydelse för hvarandras utveckling ej är lokaliserad till en enda punkt af denna, ej är ett enkelt, isoleradt växelförhållande, utan ett genom utvecklingens vågrörelse ständigt återfördt, allt mer förinnerligadt och fördjupadt. Filosofien

verkar tillbaka på skepticismens form och vinner i härmed förmedlade nya och högre gestalter af skepticism ett ferment till fortsatt utveckling. Vår principiella utredning låter vänta, hvad filosofiens historia också bekräftar, att skepticismen gärna skall knyta sig till periodernas slut som ett slags regressymtom indicerande den lägre principens själfupplösning och med företrädesvis negativ hänvisning på den historiskt möjliga högre princip, som grundlägger närmaste period. Men skepticismens oumbärlighet som periodafslutning innebure detta ingalunda, om eljest skepticismen icke medger någon a priorisk deduktion. I annat fall skulle ock den indelning af grekiska filosofiens historia — hennes lämplighet och riktighet för öfrigt oafgjord —, som låter andra perioden afslutas med sitt kulmen, PLATON, per se vara falsk. Likaså är tydligt, att en gång aktuella tendenser genom egen själfbibehållelse trotsa hvarje af något historiskt schema satt gräns. Härmed öfverensstämmer det faktum, att skepticismens historiska förekomst icke är inskränkt till periodernas slut. Och har man enligt begreppet att vänta, det skepticismen kan gifva antydningar om nya, högre principers beskaffenhet, dock öfvervägande negativa eller på sin höjd formella antydningar, emedan ett lägres negation visserligen re vera förutsätter ett högres affirmation men utan nödvändighet af aktuell medvetenhet härom eller om det högres egentliga art; vore dylikt följaktligen att vänta, så bekräftar filosofiens historia äfven denna förmodan. Sofistikens uppmärksamhet på kunskapsproblemet och det praktiska pekar bort från realismens bundenhet vid det yttre och hän på den inre verklighet, hvars noggrannare undersökning möjliggör den sokratisk-platonska idealismen och rationalismen. I skepticismen vid den rent grekiska och öfver hufvud den antika filosofiens upplösning röjer sig det intresse för subjektets oberoende, hvila i sig, teoretisk-praktiska aseitet, som förbereder en på kristen världsåskådning grundad filosofis högre princip. Medeltidens oupphörligen uppdykande tendenser till skepticism äro ett symtom af oemotsvarigheten mellan form och innehåll i dess hela bildningsform, för hvars utjämnande är nödvändig återgången till något, som kan vara princip på en gång formalt och realt. Medeltidens skepsis, kontinuerad i CARTESII tvifvel leder ock hos denne fram till själfmedvetandets

princip. Och hvad beträffar skeptikern HUME, har denne ej blott enligt KANTS bekännelse »väckt» honom ur hans »dogmatiska slummer», utan själfva problemställningen hos KANT är som bekant i mångt och mycket förebildad hos HUME. Hvilken hänvisning slutligen man eventuellt finge hämta ur samtidens agnosticism på nya, och högre principer för kommande filosofisk utveckling, kan åtminstone icke historiskt fastställas. Domen häröfver tillhör »filosofiens historia», sådan framtiden själf gestaltar henne.

EIN

BALTISCH-SLAVISCHES ANLAUTGESETZ

VON

EVALD LIDÉN



GÖTEBORG
WALD. ZACHRISSONS BOKTRYCKERI
1899

Ein baltisch-slavisches Anlautgesetz.

Über die Schicksale der indogermanischen Lautverbindungen *u̯l-* und *u̯r-* in den baltischen und slavischen Sprachen findet man in der einschlägigen Literatur keine Auskunft, weder in den Einzeldarstellungen der Lautlehre der betreffenden Sprachen, noch in zusammenfassenden Werken wie Brugmann's zweiter Bearbeitung der indogermanischen Lautlehre. Es dürfte daher nicht ohne Interesse sein, die Frage zum Gegenstand einer etwas ausführlicheren Erörterung zu machen.

Idg. *u̯l-, u̯r-* im Baltischen[1].

Was erstens die baltischen Sprachen betrifft, muss es zunächst auffallen, dass kein litauisches, lettisches oder preussisches Wort auf *vl-* oder *vr-* anlautet. Ein blosses Spiel des Zufalls kann das nicht sein. Denn einerseits ist der bekannte baltische Wortschatz von beträchtlichem Umfang, andrerseits zählen jedenfalls die mit *u̯r-* anlautenden, selbständigen oder als selbständig empfundenen Wortstämme beinahe zu Dutzenden in denjenigen Sprachen, welche idg. *u̯r-* in unveränderter oder veränderter Gestalt erhalten haben. Der Anlaut *u̯l-* ist zwar nicht so zahlreich vertreten, keineswegs aber ein seltener.

Dass das Litauische kein *vr-* aufweist, ist von einigen Forschern ausdrücklich bemerkt worden. Von Sabler KZ XXXI: 283 stellt ein Paar, übrigens völlig werthlose Wortgleichungen auf, die den Schwund von *v* vor *r* im Lit. beweisen

[1] Es kann nur von der Stellung im Anlaut die Rede sein. Im idg. Inlaut vor Consonanten verband sich *u̯* bekanntlich mit einem vorhergehenden Vocale zu Diphthongen.

sollen[1]. Froehde BB XXI: 205 verbindet lit. *reñgtis* mit gr. ῥέμβω und seiner Sippe, »da das Litauische den Anlaut *vr-* nicht kennt»; ihm schliesst sich Zupitza Die germ. Gutt. 170 N. 1 (vgl. KZ XXXVI: 56, 65) an. Diese Gleichung ist meines Dafürhaltens zweifellos richtig, aber vereinzelt, wie sie bisher geblieben ist, erlaubte sie bezüglich des fraglichen Lautgesetzes kein sicheres Urtheil. Indessen lässt es sich auf Grund anderweitiger nicht zu umgehender Beispiele behaupten, dass *u̯* sowohl vor *r* als *l* und zwar in *allen* baltischen Sprachen geschwunden ist.

Beispiele.

1. Lit. *ritù*.

Lit. *ritù ritaũ rìsti* 'rollen, wälzen', *rěczù rěczaũ rěsti* 'winden, wickeln, rollen', *rětu -ěti,* 'rollen', *rěstùvas* 'Webebaum', *rěstỹs* 'Krauskopf', *ãt-raitas* 'Aufschlag an den Rockärmeln', *raistė* 'Kreis', *raitaũ -ýti* 'winden, rollen, wickeln, krämpen'; lett. *ritu rist* 'rollen, wälzen' u. s. w. (Leskien Ablaut 281) und

ae. *wríþan* Prät. *wráþ* 'to wind, twist, bind', *wriþa* M. 'bridle, ring', ne. *writhe;* ahd. *rîdan* 'winden, drehen', *ridil* M. 'Haarband, Kopfband', *reidi* 'lockicht, kraus', mhd. *reitel* M. 'Prügel, Knüttel', mndd. *wrêdel* ds.; aschwed. *vrīþa* nschwed. *vrida* 'drehen', awnord. *ríþa* Prät. *reiþ* 'drehen, winden'.

Man hat eine germ.-balt. Grundlage *u̯rei̯t- u̯roi̯t- u̯rit-* 'winden, drehen, rollen' anzusetzen. — Germ. **wrīþan-* ist bisher ohne jegliche Anknüpfung[2]. Den baltischen Wortstamm verbindet J. Schmidt Voc. II: 496 mit ai. *rátha-* 'Wagen' lit. *rãtas* 'Rad' etc. und mit diesem Wort und air. *rethim* Prät. *ráith* (idg.-*ō*-) 'laufen' Windisch KZ XXIII: 213, Fick BB VI: 239, Wbch[4] I: 117, 527, II: 231, Wiedemann Das lit. Prät. 12, Brugmann Vergl. Gr. I[2]: 153, 472; lit. *ritù* wird aus idg. **r̥tō* und der balt. Ablaut *ě ai i* durch »Entgleisung» erklärt (Brug-

---

[1] Lit. *rěju* 'schreie heftig los, brülle los', das zugleich mit lat. *reor* zur Wz. *u̯er-* 'sagen' gr. ϝρη- gehören soll; und lit. *rěkiu* zu lat. *rūna* aus **vrūc-nā* (!), die er ebenfalls im Grunde mit *u̯er-* 'sagen' verwandt sein lässt.

[2] Wörter, die wahrscheinlich entfernter verwandt sind, wie ai. *vr̥-j-* 'drehen, wenden', lat. *ver-t-o*, ahd. *[w]rîho* 'Rist' u. s. w. stellt Persson Wurzelerweit. 105, 164 zusammen. Vgl. J. Schmidt Voc. II: 460.

mann ll. cc., Wiedemann 51). Die obige Zusammenstellung scheint mir ungleich näher zu liegen[1], sobald man den balt. Abfall von *u̯* vor *r* anerkennt.

2. Lit. *riszù*.

Lit. *riszù riszaũ rìszti* 'binden', *ryszỹs* 'Band, Bündel', *raiszaũ* 'binden', *raĩsz-ti-s* 'Band, Binde, bes. die Kopfbinde der litauischen Mädchen'; lett. *risu rist* 'binden', *rēschu rist* ds.; apreuss. *sen-ris-t-s* 'verbunden', *rēis-t* 'verbinden'[2] und

ae. *wríon wréon (wrízan)* Prät. *wráh* Pl. *wrizon* 'einhüllen, bedecken', *wrizels* 'Hülle'; ahd. *int-rîhhen int-rîhan* Part. *intrigan* 'enthüllen',[3] mhd. *rigel* M. 'eine Kopfbedeckung, die man umwindet'.[4]

Hieran reiht sich lat. *rīca* (idg. **u̯rei̯k̑ā-*) 'Kopftuch, welches die röm. Frauen über dem Kopf u. von da auf die Schultern herabhangend trugen, so dass es die ganze Gestalt einhüllte', *rīcīnium* 'kleines Kopftuch'[5]. Vgl. besonders die ziemlich gleichbedeutenden lit. *raĩsztis*, mhd. *rigel*.

Cymr. *gwregys* 'Gürtel', corn. *grug-us* 'cingulum, zona, cinctorium' kann hierher gehören[6].

Die Wurzel der genannten Wörter ist mithin idg. **u̯rei̯k̑-*. Von begrifflicher Seite bieten sich keine Schwierigkeiten: lit. *riszù* ist ursprünglich s. v. a. umwinden; ahd. *-rîhhen* ae. *wréon* bezeichnet nicht sowohl 'bedecken', sondern vielmehr 'umwinden, mit einer Hülle umgeben'. Die Grundvorstellung ist die des Windens, Drehens: thatsächlich ist die Wurzel **u̯rei̯k̑-* mit eben dieser Bedeutung, besonders im Germanischen, in einer Fülle von Bildungen vorhanden. In Folge des Schwundes des Anlauts *u̯* in mehreren Sprachen ist die Aussonderung der

---

[1] Ir. *rethim*, cymr. *redaf* ist nicht idg. **r̥tō*, sondern **retō* Brugmann I²: 468, II¹: 918.

[2] Leskien Ablaut 281.

[3] Ursprünglich *i̯*-Präsens, Braune Althochd. Gr.² § 331, A. 4.

[4] Von Schade Altd. Wb. mit ahd. *rigil* 'Riegel' zusammengeworfen.

[5] Ae. *wréon* u. s. w. und *rīca* verband zuerst Osthoff Morph. Untersuch. V: 122 (vgl. Zupitza BB XXV: 105). — Fick Wb.³ II: 209, 643 zieht *rīca* zu gr. ἐρείκω, lit. *rėkiù* 'schneiden', ahd. *rihan* 'reihen' u. s. w.

[6] Es wird aber vielleicht richtiger von Bezzenberger Fick's Wb.⁴ II: 287 erklärt; vgl. in diesem Fall auch gr. ῥέκος· ζῶμα, ζώνη Hes.

fraglichen Wörter von Wortsippen anderen Ursprungs, wie z. B. von den Angehörigen des ahd. *rîhan* 'reihen', nicht immer mit Sicherheit durchzuführen, und wohl aus demselben Grunde sind sie selten genügend beachtet und beurtheilt worden[1]. Ich greife in aller Kürze einiges aus dem Material heraus:

mndd. *wrîch* (*wrîg-*) 'verbogen, verdreht; starr, steif; verrückt; eigensinnig, trotzig; heimtückisch, treulos'; mndl. *wryg* 'stijf, onbuigzaam' (Oudemans), nndl. dial. *wrijgen* 'drehen'; me. *wrīe* ne. *wry* 'twisted or turned to one side', me. *wrīen* 'to twist, bend' — aus urg. **wrīʒa-*;

nndl. *wreeg* 'onbuigzaam, stijfhoofdig, onverbiddelijk' [»steif» ist hier s. v. a. 'in einer gedrehten, gekrümmten Lage steif und starr verharrend'], me. *wrāh* 'perverse, headstrong', ne. *wraw* 'angry, peevish' (Halliw.) — aus urg. **wraịʒa-*, nschwed. dial. *vrå* 'halsstarrig' aus **wraịha-*(?);[2]

nndl. *ge-wricht* 'Gelenk' aus **-wrih-tia-* (vgl. unten *wreeg* 'Fussbiege' und nhd. *reihen* 'Rist'; mhd. *ric* 'Hals');

nndd. *wriggen, wriggelen,* nndl. *wriggelen* 'seitwärts od. hin und her bewegen und drehen'; nndd. *wriggel* 'Eigensinn' (Schütze), ne. *wrig, wriggle* 'to move along by twisting to and fro'; nnorw. *rigga* 1. verbinden, umwickeln 2. zum Wackeln bringen, erschüttern; mühsam und unsicher gehen', *rigla* 'wackeln, unsicher gehen' — aus urg. **wriʒʒ-*;

ae. *wríʒian* 'tendere, conari, niti'[3]; zur Bedeutung vgl. nhd. *ringen* ahd. [*w*]*ringan* 'sich hin- und herbewegen, sich anstrengen, sich winden' = mndd. *wringen* 'drehen' u. s. w.;

ae. *wríxl* F. 'Wechsel, Tausch, Austausch', *wríxl(i)an* 'wechseln, abwechseln, tauschen', vgl. zur Bed. ne. *to turn, return,* ae. *bléom wríxlan* = ne. to turn colour; dazu *wráxlian* (von **wraịh-sla-*) 'ringen', zur Bed. vgl. nhd. *ringen*;

---

[1] Fick in seinem Wörterbuch (3. Aufl., 4. Aufl. Bd I) nimmt eine Wz. *u̯reịk̂-* oder germ. *wrih-* gar nicht auf. — Die besten Zusammenstellungen finden sich bei Franck EW unter *wreef* u. *wriggelen;* vgl. Skeat Etym. Dict. 721 f., Schade Wb. unter *vrigjan*, Björkman Zur dial. Provenienz der nord. Lehnw. im Engl. = Språkvet. Sällsk:s i Upsala förhandl. 1897—1900, S. 23.

[2] Björkman l. c. Eine andere Möglichkeit s. unten S. 10 N. 3.

[3] Langes *i* nach Sievers PBB X: 512.

aisl. *riga* F. 'Krümmung, Biegung' (Fritzner[2]); *riga* 'von seinem Platze rücken, mühsam bewegen' = nnorw. *riga* 'schwanken, sich nach verschiedenen Seiten neigen; schaukeln; etwas ein wenig von seinem Platze bewegen; sich mühsam od. langsam bewegen'; nisl. *rig* N. und *rígr* M. 'Steifheit in den Gliedern (Rücken, Hals u. s. w.)' = aisl. *rígr* (*i*?) 'Hartherzigkeit, Strenge'[1] -- vgl. mndd. *wrîch* 'verdreht; steif' u. s. w.;

afries. *wrîgia* 'wackeln' (*wrîgiande gunga*), formell identisch mit ae. *wrízian*;

aisl. *reigia-sk* 'to throw the body back, with a notion of stiffness and haughtiness' = nnorw. *reigja* (*reiga, reia*) 'langsam schwingen; schaukeln; sich in langsame, schwingende Bewegung setzen' (Ross, Aasen) — Denominativ von **wraiʒa-* = nndl. *wreeg* me. *wrāh*;

mhd. *rigen, wider-rigen* 'gegenan kämpfen, widerstreben', formell identisch mit aisl. nnorw. *riga*; zur Bed. vgl. bes. ae. *wráxlian, wrízian.*

Wie hieraus ersichtlich, sind die Formen mit -ʒ- fast alleinherrschend. Dies hängt ohne Zweifel zum Theil davon ab, dass im Paradigma des zu Grunde liegenden, später aber auf den meisten Sprachgebieten verschollenen starken Verbums der grammatische Wechsel zu Gunsten des ʒ frühzeitig wird ausgeglichen worden sein (vgl. ahd. *sîgan* neben *sîhan, wîgant* neben *wîhan* etc.); er ist nur im Ae. und Ahd., und zwar mit einer speziellen Bedeutung des Verbums ('einhüllen') verbunden, bewahrt (vgl. jedoch die Nebenform ae. *wrízan wráʒ* me. *wrīen* neben ae. *wréon wráh*).

Daneben besteht eine Anzahl Formen mit *-kk-* (vgl. die Formen mit *-gg-* oben):

me. *wrikken* 'to twist to and fro', ne. *wrick* ('to wrick one's ancle'); mndd. *vorwrikken* 'verrenken', nndd. *wricken*, *-eln*[2], nndl. *wrikken*, *-elen* 'erschüttern, rütteln'; ndän. *vrikke*, nschwed. *vricka*, *vrickla* 1. verstauchen 2. ein Boot wricken,

---

[1] Fritzner Ordbog vergleicht lat. *rigor*, was wegen der Verschiedenheit der Gutturale nicht angeht.

[2] Nndd. *wrackeln* 'wackeln' beruht natürlich auf secundärem Ablaut (vgl. *den wrik den wrak gehen* 'kreuz u. quer gehen') oder auf Verquickung von *wrickeln* und *wackeln*.

nnorw. *rikka* 'erschüttern, von seinem Platz bewegen', *(v)rikla* 'drehen'.[1] Dies ist als Denominativ eines Stammes **wrikka-* aus idg. **u̯rik̂-nó* zu betrachten. Er ist, wie ich glaube, wirklich erhalten, und zwar in zwei stark differenzierten Bedeutungen:

1. mhd. *ric* M., Gen. *rickes* 'Band, Fessel, Verstrickung, Knoten; Geschlinge der Eingeweide; enger Weg, Engpass', schweiz. *rikch* 'Heftel von Faden'[2] und

2. mhd. *ric*, *-ckes* M. 'Hals',[3] eig. etwa 'Dreher' oder 'Drehpunkt', zur Bed. vgl. die Verwandten nndl. *ge-wricht* 'Gelenk', mhd. *rist* (aus **wrih-st*) 'Hand-, Fussgelenk', mhd. *rîhe* 'Rist des Fusses' (s. unten!) oder lit. *kãklas* 'Hals', das wie gr. κύκλος 'Rad' zur Wz. *q̯u̯el-* 'drehen' gehört,[4] oder npers. *gerden* pehl. *gartan* 'Hals, Nacken' = ai. *vartana-* 'Umdrehen; Wirtel' und asl. *vratŭ* 'Hals' zu *vrŭtěti* 'drehen'. Zunächst ist von einer allgemeineren Bed. 'Gelenk' ausgehen, wie bei nhd. ma. *anke* 'Genick', im Mhd. sowohl 'Gelenk am Fuss' wie 'Genick'.[5] [Ein drittes Homonym mhd. *ric* 'Latte, Stange' entspricht mndd. *rik* nndl. *rek* — ohne *w-* — und ist selbstverständlich unverwandt].

Die gesuchte idg. Grundform (**u̯rik̂-no-*) von nd. *wrikken* etc. und mhd. *ric* begegnet ausserhalb des Germ. in gr. ῥικ-νό-ς 'gebogen, gekrümmt, krumm; starr, steif, erstarrt'. Es stimmt

---

[1] Die nord. Formen sind wahrscheinlich zum Theil niederdeutschen Ursprungs. Fehlerhaft ist die Herleitung aus **vrīþ-k-a* zu aschwed. *vrīþa* 'drehen', die z. B. Hellquist Arkiv XIV: 179, Rydqvist Sv. Spr. L. I: 49. 214 und Jessen Da. etym. Ordbog unter *vride*, Torp-Falk Lydhistorie 192 befürworten, und die die ältere schwed. Schreibung *vridka* hervorgerufen hat.

[2] Kauffmann PBB XII: 516, Paul ds. VII: 133. N. 2 u. A. ziehen *ric* zu mhd. *rîhe*, *rige* 'Reihe, Line'. Bezzenberger Fick's Wb. II⁴: 233 und Zupitza Die germ. Gutt. 27 verbinden es mit ir. *-riug* 'binde', *corrigia* 'Schuhriemen', was an sich möglich wäre; grössere Wahrscheinlichkeit hat aber eine Erklärung, die das Wort mit einer im Germ. sonst reich verzweigten Wortsippe in Verbindung bringen kann.

[3] Ein *ric* mit dieser Bedeutung ist zuerst von Bech Gött. gel. Anz. 1881, S. 495 nachgewiesen worden.

[4] Vgl. Noreen IF IV: 322 f. über die ursprüngliche Bed. von. germ. *hals*.

[5] Zupitza a. O. 122 stellt *ric* 'Hals' zu ae. *hracca*, *hrecca* 'Nacken'; diese sind aber vereinzelte Glossenformen, sonst nur einfacher Guttural: ae. *hraca*, nndl. *raak*, ahd. *rahho*. Falls *-cc-* richtig ist, dürfte es auf Vermischung mit ae. *hnecca* (mhd. *nacke*, aisl. *hnakki* u. s. w.) beruhen. So erklärt sich auch das ebenfalls vereinzelte *c* in *hrecca!*

in der Bedeutung so genau wie nur möglich mit der fraglichen germ. Wortfamilie.

Auch eine Reihe nasalierter Formen im Germanischen gehören nach meinem Dafürhalten zu unserer Wurzel:

mndd. *wringen* 'drehen, winden; drücken, pressen', mndl. nndl. *wringen* 'ringen', ae. *wrinȝan* 'to press, compress, strain, wring' ne. *wring* 'drehen, pressen', ahd. *ringan* 'sich hin- und herbewegen, sich anstrengen, winden; streiten, kämpfen';

got. *wruggō* 'Schlinge';

aschwed. *vranger*, aisl. *rangr* 'krumm, verdreht; unrecht' (me., ne. *wrong* aus dem Nord.), mndd. *wrank* (*-g-*) mndl. *wranc* (*-gh-*) nndl. *wrang* 'sauer, herbe, bitter' — urg. **wranȝa-*;

nndl. *wrong* F. 'geronnene Milch, Quark', *wrongelen* 'gerinnen', nndd. *wrungel* ds., vgl. zur Bed. ne. *turn* 'gerinnen machen');

mndd. *wrange* F. 'gebogenes Krumm-, Knieholz, bes. im Schiffbau verwendet', nndl. *wrang* ds., ae. *wranȝa wronȝ* 'a hold (of a ship)', nschwed. ma. *vrång* aisl. *rǫng* 'a rib in a ship' — urg. **wraŋȝō-*.

Es scheint zur Zeit die allgemeine Ansicht zu sein, dass germ. *wriŋȝ-* eine nasalierte Nebenform der Wz. *werȝ-* sei, welche in aisl. *virgill* 'Schlinge', mhd. *er-wërgen* Prät. *er-warc*, ahd. *wurgen* 'würgen', as. *wurgil* 'Strick' u. s. w. vorliegt;[1] *wriŋȝ-* betrachtet man als eine Wurzelvariante von germ. *wriŋk-* idg. *u̯reŋg-* in ae. *wręncan* 'drehen', ahd. *ręnken*, mhd. *ranc*, gr. ῥέμβω, ai. *vr̥ṇájmi* 'drehen' u. s. w.[2] Selbst habe ich mich früher (Stud. S. 13) derselben Ansicht angeschlossen, muss sie jetzt aber ablehnen. Die Wz. *werȝ-* reicht bekanntlich über das Germanische hinaus (lit. *veržiù* 'schnüre, presse', asl. *vrʹŭzą* 'binde, fessele' u. s. w.), nicht so die angebliche Nebenform *wriŋȝ-*. Dieser Einwand allein braucht jedoch nicht schwer ins Gewicht zu fallen. Dagegen ist der Umstand von entscheidender Bedeutung, dass *wriŋȝ-* eine Wechselform mit *-h-* neben sich hat, nämlich aschwed. *vrā*, nschwed. ndän. *vrå*, aisl. *rǫ́* (*rá, ró*) 'Win-

[1] Vgl., um nur einige Forscher namhaft zu machen, Brugmann Vergl. Gr. I²: 452, 471, Fick Wb⁴ I: 550, Zupitza Die germ. Gutt. 206, Streitberg Urg. Gr. 297, Kluge EW⁶ unter *würgen*.

[2] So Persson Wurzelerweit. 31, N. 4.

kel, Ecke';[1] nach der Angabe der grammatischen Abhandlung »Um Stafrófit» in Snorra Edda war der Vocal im Altnord. nasaliert, was ausserdem durch die ngutn. Form *räng* 'Winkel, Ecke' bestätigt wird. Es geht somit auf urg. **wranhō* **wranʒō*[2] zurück und ist mit dem soeben erwähnten an. *rǫng* mndd. *wrange* 'Krummholz im Schiffe' formell identisch.[3] Dann bleiben zwei Möglichkeiten übrig: entweder man hätte ein idg. **u̯reñk̂-* neben **u̯erĝh-* anzusetzen, aber ersteres wüsste ich anderswo nicht nachzuweisen; oder man hat von einem nasalierten Präsens der Wz. **u̯reik̂-* — idg. **u̯rin(e)k̂-* urg. **wrinh-* **wrinʒ-* — auszugehen; ahd. *rîhan* ae. *wréon* kann so erklärt werden. Es wäre dann in gewissen Verwendungen (nicht in der des Umwindens, Umhüllens, die noch im Ae. und Ahd. mit der ursprünglichen Flexion verbunden ist) unter den formellen Einfluss solcher Verba wie got. *þreihan* (idg. **trenq-*) u. dgl. gerathen, was Neubildungen wie ahd. *[w]ringan* (vgl. ahd. *dringan)* ins Leben gerufen hat. Die kräftige Wucherung der *nʒ*-Formen kann ausserdem durch das Vorhandensein synonymer und anklingender Stämme wie *krinʒ-* (nhd. *kring* u. s. w.) und *slinʒ-* (ahd. *slingan* u. s. w.) begünstigt worden sein.

Einiges Hierhergehörige aus dem Germanischen kommt auch in den folgenden zwei Abschnitten zur Sprache.

Ehe ich zu diesen übergehe, habe ich der mir bekannten früheren Erklärungen von lit. *riszù* Erwähnung zu thun. Gewöhnlich hat man es zu ai. *raç-mí-*, *raç-anā́-* 'Strang, Riemen, Zügel' und. lat. *cor-rig-ia* 'Riemen', ir. *con-riug* 'binde zusammen' u. s. w. gezogen.[4] Ai. *raç°* weicht aber in der Vocalisation ab;[5] und ir. *-riug* Perf. *-reraig*, mit lat. *corrigia* zusammen-

[1] Me. *wrā* ist nordisches Lehnwort, s. Björkman a. O.

[2] Vielleicht eher konsonantischer Stamm.

[3] Noreen Arkiv. f. nord. fil. III: 20 f., Urg. Lautlehre 25. — Aus **wranha-* kann nschwed. ma. *vrå* 'halsstarrig' (Rietz Ordb. 819 b) erklärt werden, vgl. *vrång* (aisl. *rangr*) mit derselben Bedeutung. S. jedoch oben S. 6.

[4] Stokes Goid.[2] 25, Windisch KZ XXIII: 213, Wiedemann Das lit. Prät. 12, 70; Johansson IF II: 46, Pedersen IF V: 79 f. (alternativ); vgl. Zupitza Die germ. Gutt. 27.

[5] Es gehört zu air. *cuim-rech* 'Fessel' u. s. w., Brugmann I[2]: 726. Vgl. noch ä. nndl. *rūghe, rag* 'Spinnengewebe' (anders Franck EW 768, woge-

gehalten, setzt idg. *reg- voraus.[1] — Miklosich EW 277 und zögernd Pedersen IF V: 79 haben lit. *riszù* mit asl. *rěšiti* 'lösen' zu vermitteln gesucht; aus Zusammensetzungen wie asl. *rasdrěšiti*, eig. 'losbinden, entbinden', d. h. 'lösen' sei ein Simplex *rěšiti* mit der so entstandenen Bedeutung 'lösen' abstrahiert, nachdem das ursprüngliche Simplex *rěšiti* 'binden' in Vergessenheit gerathen wäre. Die Schwierigkeit dieser Auffassung ist einleuchtend, und Pedersen weist selber auf eine alternative, völlig tadellose Erklärung hin, nämlich die mehrfach vorgeschlagene Zusammenstellung von *rěšiti* mit ai. *riṣ-*, *reṣáyati* 'schädigen' und gr. ῥαίω ἐρραίσθην 'zerstöre, zerbreche' (der gr. Stamm -ρραισ- setzt vielleicht ein idg. *srais- neben *rais- voraus; Pedersen fasst -ρρ- als analogisch entstanden auf, was wohl auch möglich sein dürfte).

3. Lit. *ráiszas*.

Lit. *ráiszas (ruiszas)* 'lahm', *ráisztu ráiszau ráiszti* 'lahm werden' zieht Fick Wb.3 II: 644 zu lett. *rēschu* 'abfallen, sich trennen', asl. *rěšiti* 'soluere' und ai. *riç-* 'rupfen, zerbrechen', Pedersen IF V: 79 zu asl. *rěšiti* und ai. *reṣáyati* 'schädigen'. Dagegen führt es Leskien Ablaut 281 (ohne Begründung) unter *riszù* 'binden' auf. Es braucht auch nicht davon getrennt zu werden. Die begriffliche Schwierigkeit ist nur scheinbar. Nur hat man auf die ursprünglichere Bedeutung von *riszù*, die sich durch die oben vorgeschlagenen verwandtschaftlichen Beziehungen des Wortes ergeben hat, zurückzugehen, nämlich 'windend umbinden, winden'; *ráiszas* ist somit eig. 'gewunden, gekrümmt', woraus die Bed. 'lahm' öfters hervorgegangen ist: vgl. gr. κυλλός 'krumm, gekrümmt; durch Gicht gekrümmt, gelähmt,

---

gen Bezzenberger BB XXI: 295, N. 1 zu vergleichen ist). Dass auch ahd. *strang* 'Strang' mit ai. *raç°* zusammengehört, wie Sütterlin IF IV: 103 und Brugmann a. O. wollen, ist mir sehr zweifelhaft.

[1] Anders Stokes BB XXI: 132 (vgl. Fick Wb.4 II: 233).

Neben *reĝ- findet sich wahrscheinlich *sreĝ- in ai. *sráj-* 'Kranz', ahd. *stric (-ck-)* 'Strick'. (Zupitza KZ XXXVI: 56 stellt *sráj-* zu ae. *slincan* 'kriechen', nhd. *schlank*.)

Über mhd. *ric* 'Band' handele ich oben S. 8.

von Armen und Beinen', wozu ai. *kuṇi-* 'lahm am Arm'[1], oder it. *ranco* 'lahm' aus germ. *wranka-* (zu nhd. *verrenken* etc.). Dadurch ergiebt sich die Identität von *ráiszas* mit gr. ῥοικός 'krumm, gebogen, bes. mit einwärts gekrümmten Füssen', wozu ῥικ-νό-ς 'zusammengezogen, gebogen, krumm' (ῥ. πόδας 'krummfüssig'). — Die Grundform von *ráiszas* — ῥοικός ist **u̯roi̯ko-* 'gewunden, krumm u. dgl.' Vgl. noch mndd. *wrîch(wrîg-)* 'verbogen, verdreht u. s. w.' aus **u̯rei̯ko-* und nndl. *wreeg* 'onbuigzaam u. s. w.', das mit *ráiszas* und ῥοικός formell identisch ist.

4. Lit. *rẽsza*.

Lit. *rẽsza*[2] F. 'die Stelle am Fusse des Pferdes von der Hacke bis zum Huf, das Kothengelenk' stellt sich zu ahd. *rîho* M. 'sura, poples, locus corrig[i]æ' (Graff II: 430), mhd. *rîhe* M. 'Rist des Fusses', nhd. *reihen* 'Rist des Fusses'; ursprüngl. anl. *w-* bezeugen mndl. *wrîghe*, nndl. *wreeg*[3] 'Fussbiege', geldersch *wrije*, ostfries. *wrē* ds., urgerm. **wrīhan-* (**wrīʒan-*, **wriʒan-*.) — Das germ. Wort bringt Franck EW 1185 richtig in Verbindung mit mndd. *wrîch* verdreht', ne. *wry* 'verdreht, schief, krumm', nndl. *wriggelen* 'seitwärts oder hin und her bewegen und drehen'; vgl. besonders nndl. *gewrich-t* 'Gelenk', s. oben S. 6. Verwandtschaft von ahd. *rîho* und gr. ῥοικός ῥικνός hat Persson Wurzelerweit. 105 angenommen. — Hieran schliesst sich am einfachsten mhd. *rist* 'Hand- und Fussgelenk', mndd. *wrist*, ae. *wrist*, *wyrst*, aschwed. *vrist*, aisl. *rist* 'Fussgelenk', dem ein got. **wraih-st-s* entsprechen würde (vgl. got. *maihstus* = ahd., an. *mist*).[4] Das Suffix *-st-* ist in Benennungen für Körpertheile beliebt, vgl. z. B. nhd. *faust, brust, wanst*, ae. *ócusta*, lit. *kùmstė*, asl. *grŭstĭ*, ai. *gábhasti-*, ir. *boss* (*ss* aus *st*) etc.

Germ. **wrīhan-* und lit. *rẽsza* — eine dem Germ. und Baltischen eigenthümliche Körpertheilsbezeichnung — gehen auf idg. **u̯rei̯ko-*, *-ā-* zurück; die ursprüngliche Bedeutung war etwa »der

[1] Fortunatov BB VI: 216.

[2] Nesselm. *rẽsza*, Kurschat *rẽsza* und (aus anderer Quelle) *rièszà*.

[3] Nebenform *wreef*, dial. *wrijf*, wohl durch secundären Anschluss an ndl. *wrijven*.

[4] Kluge EW (unter Rist) führt *Rist* und *Reihen* auf »eine idg. Wz. *wrīk- wrīk-*» zurück. Gewöhnlich zieht man es vor, *Rist* aus germ. *wrīþ-* 'drehen' (ae. *wrīþan* u. s. w.) abzuleiten.

sich Drehende, der Gekrümmte' oder 'Drehung, Drehpunkt'. — Im Grunde ist also *rêsza* mit den soeben besprochenen *ráiszas* 'lahm' (eig. 'gekrümmt') und *riszù* 'binden' (eig. 'umwinden') eng verwandt[1].

5. Lit. *rengiũs.*

Lit. *rengiũ-s rẽñgti-s* 'sich schwerfällig bücken, biegen, krümmen (Kursch.); sich rüsten, sich anschicken zur Arbeit, zur Reise, sich fertig machen, eilen' (Nesselm.); *rangaũ rangýti* 'steife Dinge krümmen, in Ringe legen (K.); antreiben, aufmuntern zur Arbeit (N.)', Med. 'sich krümmen, sich winden, wie ein Wurm'; *su-ranga* 'die kreisförmig zusammengelegten Schiffstaue' (Sz.); *ranksztùs* 'eilig, hastig'; *į-rangus* (N.) 'rührig, rüstig zur Arbeit'; *rìnga* 'wer vor Frost u. s. w. krumm und zusammengezogen dasitzt'; *ringoju -oti* (N.) 'krümmen, kräuseln' (Leskien Ablaut 340) und

ae. *wrenc* M. 'artifice, trick', *wrencan* 'to twist, turn; play tricks', ahd. mhd. *renken* 'drehend hin- und herziehen', mhd. *ranc* (*-k-*) M. 'schnelle drehende Bewegung', nhd. *rank* Pl. *ränke* (nndl. *rank* ds. ist entlehnt); ae. *wrincle* ne. *wrinkle* 'Runzel'; nschwed. *vrinka* 'verstauchen',[2] nnorw. *vrinke* 'abgeschmackt werden'[3] (vgl. begrifflich das gleichbedeutende nnorw. *vrida seg*, eig. 'sich drehen', und nndl. *wrong* 'geronnene Milch', s. oben S. 9).

Die germ.-balt. Grundlage ist **ureng-* 'drehen, krümmen u. s. w.' — Zur Bedeutung 'sich rüsten zu, eilen' von lit. *rengiũs*, welche Fick Wb.3 II: 640[4] zu Verknüpfung mit nhd. *rege* u. s. w. verleitet hat, sind nhd. *ringen* (eig. 'drehen'), ae. *wrīʒian* 'conari, niti', u. dgl. (s. oben S. 6, 9) zu vergleichen.

Lit. *rengiũs* und gr. ῥέμβομαι verbindet de Saussure Mém. de la soc. de lingu. VIII: 443 N. (ohne sich über den ursprünglichen Anlaut auszusprechen), desgleichen Froehde BB XXI: 205 (»da das Litauische den Anlaut *vr* nicht kennt»),

---

[1] Das lit. Wort verbindet Fick Wb.4 I: 119 mit ai. *rkṣálā*, in mittelind. Form *rcchárā* 'Fessel (bei Hufthieren)', das aber anderswohin gehört.

[2] Auf der Insel Blidö (Upland) von Otto v. Friesen aufgezeichnet.

[3] Ross Ordbog unter renka. — Das vereinzelte nschwed. *vrinkel* 'Winkel, Ecke' (nur aus einer Småländ. Ma. bekannt, Rietz 819 b) ist gewiss eine Mischbildung aus *vinkel* und *vrå*.

[4] Vgl. J. Schmidt KZ XXV: 173, Bezzenberger BB IV: 354.

und mit ῥέμβω und ae. *wręncan* u. s. w. Zupitza Die germ. Gutt. 170, N. 1, KZ XXXVI: 56, 65, Uhlenbeck EW d. altind. Spr. 292[1].

Zu ae. *wręncan* stellt man ai. *vṛṇákti* 'wendet, dreht', *vṛjiná-* 'krumm; ränkevoll'[2], auch ai. (RV) *abhi-vlag-* 'fangen', *abhi-vlangá-* 'Fangnetz' (s. PW, Geldner Ved. Stud. I: 140, Zupitza KZ XXXVI: 56); lat. *ringor* 'runzele' (Varro); weiterhin gr. ῥέμβομαι 'sich herumdrehen' ῥόμβος 'Kreisel' ῥάμνος 'Dornstrauch'[3], wodurch idg. labiovelares *g* erwiesen wird[4]. Verwandte ohne Nasal sind ausser ai. *vṛj°* lat. *vergō* 'biege, wende' (Aufrecht a. O., u. A.), lett. *sa-ve'rgt* 'einschrumpfen, eintrocknen' (Zupitza a. O.) und lat. *uruum* 'die Krümmung des Pflugs' (Froehde KZ XXII: 255, Brugmann I²: 599).

Über die behauptete Verwandtschaft von ae. *wręncan* u. s. w. mit ae. *wrinȝan* und seiner Sippe s. oben S. 9 f.

6. Lit. *resnas.*

Lit. *resnas* 'stark, tüchtig' (Dowkont; synonym *stambùs*),[5] lett. *resns* 'dick, dickleibig, dickstämmig' und

as. *wrisilīk (giwerk)* 'von Riesen kommend', *wrisil* 'gigas'; ahd. *risi* und *riso* mhd. *rise* 'Riese'; aisl. *risi* nnorw. *rīse (ryse, rese), risil (rysil,* = as. *wrisil)* 'Riese'. Mndd. (**rise*) *rēse reise,* mndl. *rēze röze* nndl. *reus* (nfries. *röse*) ohne zu erwartendes *w*- sind entweder hochdeutschen Ursprungs oder von der Sippe von ndd. *rīsen* 'sich erheben, in die Höhe wachsen' beeinflusst worden, vgl. mndd. *reisich* ä. nndl. *reizig* (aisl. *rísuligr*) 'hoch ge-

---

1 Anders Fick BB V: 172 und Froehde BB XIV: 98, wogegen Zupitza a. O. 27.

2 Aufrecht KZ XII: 400; Froehde BB XIV: 98; Persson Wurzelerweit. 31, N. 4, Zupitza a. O., u. A.

3 J. Schmidt Voc. I: 60 und so jetzt fast einstimmig.

4 Zupitza a. O. ist anderer Ansicht: ῥέμβω sei *u̯o*-Bildung, oder es habe idg. *b*. Das scheint mir unnöthig; idg. *gᵘ̯* anzunehmen, hat keine Schwierigkeit; die Labialisation kann ja sonst nirgends zum Vorschein kommen, es wäre denn in lat. *vergō*, wo jedoch das *g* auch nicht unerklärlich ist, vgl. Formen wie *vergunt versī* etc., s. Brugmann I²: § 664, Anm.

5 Leskien Bild. d. Nom. 358.

wachsen, schlank'[1]. Sicher entlehnt — aus dem Westnord. oder Niederdeutschen — ist spät aschwed. *risi* nschwed. *rese*. — Damit urverwandt ist ai. *vṛ̥ṣan-* 'gewaltig, gross, männlich; Mann, Hengst, Stier u. s. w.' *vṛ̥ṣabhá-* 'Stier', av. *varšni-* 'Widder', lat. *verrēs* 'Eber', lett. *ve'rsis* 'Rind, Ochs' u. s. w.[2] — Vigfússon Dict. bemerkt, dass *risi* im neuisl. Volksgebrauche besonders hinsichtlich des übermenschlichen leiblichen Masses der *jötnar* gebraucht wird.

Die idg. Basis ist **u̯ers-* und **u̯res-*. Das balt. Wort zeigt dieselbe Lautfolge wie germ. **wrisi-* (a. **wresi-*), **wrisila-*, **wrisan-* (urspr. **wresan-* — **wrisin-*); es dürfte den in ai. *vṛ̥ṣan-* *vṛ̥ṣ-ṇ-í-*, av. *varš-n-i-* und germ. *wrisan-* vorliegenden *n*-Stamm zur Grundlage haben, also balt. *resna-* aus idg. **u̯res-[e]n-o-*.

7. Lit. *rãžas*.

Lit. *rãžas* 'ein blätterloses, dürres Reis; eine Stoppel; ein Besenstumpf; die Zinke einer Gabel' (Nesselm. 431, Kursch.), *ražìs* 'Stoppel' (Bezzenberger Lit. Forsch. 163), *tri-rãžis* 'was drei Zinken hat'[3] verbinde ich mit ir. *fracc* F. (aus **u̯raĝh-nā-*) 'Nadel' und gr. ῥᾱχός (ῥᾶχος), ion. ῥηχός (Hdt; εὔῤῥηχος Nic.) 'Ruthe, Reis; Dornstrauch; Dornhecke', ῥάχις F. 'der hervorstehende scharfe Theil des Rückgrats, Rückgrat, Rücken' (zur Bed. vgl. lat. *spina dorsi*, gr. ἄκανθα u. s. w.)[4].

Idg. Basis **u̯raĝh-*, **u̯rāĝh-*; lit. *rãžas* aus **u̯raĝho-*.

8. Lit. *litis*.

Lit. *litis lytis* F., auch *lytė* 'Gestalt, Aussehen, Form; Geschlecht, sexus'. Zusammenhang mit *lė́mũ*, woran Leskien

---

[1] Nschwed. *rese* und *reslig* 'hoch gewachsen' associieren sich thatsächlich, ebenso nnorw. *rise* und das Verbum *risa* s. Aasen Ordbog unter *Rise*. — Ursprüngliche Verwandtschaft mit *rîsan* (Fick Wb3 III: 255 u. A.) ist natürlich ausgeschlossen.

[2] Froehde BB I: 250, Kluge EW s. v., Mogk Paul's Grundriss I[1]: 1041. — Anders Bezzenberger BB I: 166, vgl. Froehde BB XVII: 304, Stokes Fick's Wb.4 II: 275, Prellwitz EW 274 (zu gr. ῥίον 'Berghöhe' u. s. w.). Wieder anders Schade Wb. unter *wrisi*.

[3] Die aus etymologischen Gründen angesetzte Form **rąžas* ist unrichtig, Leskien Bild. d. Nom. 176.

[4] Vgl. Stokes Fick's Wb4 II· 287.

Bild. d. Nom. im Lit. 546, obwohl zweifelnd, denkt, wird kaum möglich sein; *lémū* ist zunächst 'der Stamm eines Baumes im Gegensatz zu den Ästen und Wurzeln', dann, mit bekanntem Bedeutungsübergang, 'der Rumpf, der Körper im Gegensatz zu den Gliedern, Taille; das Leibstück eines Kleidungsstückes'. Von da kommt man nicht zu der Bedeutung von *litis*.

Der Anklang am altgerm. *wliti-*, das durchgehend eben dieselbe Bedeutung wie lit. *litis* hat, ist frappant und kann schwerlich ein Spiel des Zufalls sein: vgl. got. *wlits* 'Aussehen, Gestalt; Angesicht'[1], aisl. *litr* *i*-Stamm 'Aussehen; Schönheit', ae. *wlite* ds., afries. *wlite* 'Aussehen, Gestalt; Angesicht', as. *wliti* 'Aussehen, Gestalt; Glanz'. Im Hochdeutschen fehlt eine vollständige Entsprechung.

Selbstverständlich handelt es sich um Entlehnung und zwar von Seiten des Litauischen. Als Quelle können nur Niederdeutsch und Gotisch in Betracht kommen; aber bereits im Mndd. ist das Wort ausgestorben, und frühere Beziehungen zwischen dem Nd. und dem Balt. sind aus geschichtlichen Gründen ziemlich ausgeschlossen. Lit. *litis* muss zu den gotischen Lehnwörtern gehören und ein vor-ulfilanisches **wlitis* zur Grundlage haben[2]. Jedenfalls ist der Schwund des anlautenden *w-* auf Rechnung des Lit. oder eher des die Übernahme wahrscheinlich vermittelnden Preussischen zu schreiben. Ob zur Zeit der Entlehnung die Verbindung *vl-* sich noch im Balt. vorgefunden hat und später zu *l-* geworden, oder das got. *wl-*, vielleicht als labialisiertes *l* gesprochen, bei der Übernahme durch Lautsubstitution mit balt. *l-* wiedergegeben wurde, ist nicht auszumachen.

Die Quantität des Stammvocals im Lit. ist bei der schwankenden Schreibung nicht mit Sicherheit zu bestimmen; Nesselmann und Kurschat bieten nur *-y-*, aber *-i-* ist mehrfach bezeugt (s. Leskien ib.). Nach dem Gesagten ist ursprüngliche Kürze anzunehmen.

---

[1] Die Zugehörigkeit zur *i*-Declination steht durch die übrigen Sprachen fest, Braune Got. Gr. § 101, Anm. 1.

[2] Über altgerm. (got.) Lehnwörter im Preuss. und Lit. s. Hirt PBB XXIII: 344 ff.

— Noch das eine oder andere Beispiel von balt. *r-*, *l-* aus idg. *u̯r-*, *u̯l-* könnte wohl hinzugefügt werden,[1] aber die angeführten dürften für das fragliche Lautgezetz die genügende Begründung liefern. Unter den Beispielen von *(u̯)r-* sind alle baltischen Sprachen vertreten; von *(u̯)l-* weiss ich nur aus dem Lit. einen Fall, der mir sicher scheint, vorzuführen. Wegen der relativen Seltenheit letzterer Lautverbindung in anderen Sprachen war es von vorn herein zu erwarten, dass baltische Belege dafür sich schwerer würden nachweisen lassen; ein Paar Fälle davon lasse ich wegen der Möglichkeit auch einer anderen Deutung bei Seite.

Idg. *u̯l-*, *u̯r-* im Slavischen.

Es erübrigt, die slavischen Sprachen auf die Entwickelung der indogermanischen Anlautverbindungen *u̯l-* und *u̯r-* hin zu untersuchen Die Verhältnisse liegen hier lange nicht so klar wie im Baltischen; *vl-* und *vr-* sind ja in (fast) allen slavischen Idiomen in ihrer historisch bezeugten Form, obgleich in verschiedenem Umfange, überaus häufige Lautcomplexe. Indessen ist die Forschung bezüglich dieser Fälle bis auf einen verschwindenden Rest darüber einig, dass sie durch verhältnissmässig späte Vorgänge, wie die bekannte Liquidametathese, Synkope von *ı* und *u* u. s w, ins Leben gerufen sind. Es ist mir nicht zweifelhaft, dass auch jener Rest derart zu erklären ist. Aus praktischen Gründen muss ich mich damit begnügen, die Fälle, wo Miklosich in seinem etymologischen Wörterbuch der slavischen Sprachen Stichworte mit *vl-* und *vr-* aufstellt, kurz zu erwähnen. Es sind diese:

asl. *vlajati sę* 'fluctibus agitari' (S. 393), aber daneben die Schreibungen *vŭlaachą sę* ostrom., *vulati* Vost., *vulajc se* hom.-mih [2];

[1] Lit. *ronà* (*róna*) 'Wunde' ist mit Brückner Litu-slav. Stud. I: 127 wohl richtig als aus slav. *rana* (worüber s. unten) entlehnt zu betrachten, obschon ein lautliches Kriterium dafür fehlt. Ebenso lett. *rads* 'Verwandter' *radit* 'erschaffen, gebären' u. s. w., s. Brückner ib. 182, vgl. unten S. 21 f.

[2] Weitere Belege für *vul-* Sreznevski Materialy dlja slov. drevne-russk. jaz. — Russ. *vlájatıse* 'kolebatıse' (Dahl).

die etymologisch berechtigte Form ist offenbar asl. *vilajati*, zu *validi valjati* 'voluere';

[bulg. *vranica* — nsl. *(vrazi-) navraziti* — nsl. *vrisk* (daneben *vresk*) S. 396 haben natürlich nichts zu bedeuten;]

asl. *vrujati* 'murmurare' ib. (in späten Belegen) stellt ein älteres **vьrujati* dar, zu russ. *vru vratь, viratь* 'faseln' u. s. w.;

bulg. *vreva* 'Lärm', serb. *vreva* 'Getümmel', čech. *vřava* 'Getöse, Lärm', slovak. *vrava* 'Lärm, Rede', poln. *wrzawa* 'Getöse, Geräusch' *wrzać* 'schallen, tönen u. s. w.': von urslav. *vr-* kann nicht die Rede sein (ein ursl. **vreva* müsste zu **vrova* werden, andere Bedenken zu verschweigen); ich weiss die Formen nicht unter einen Hut zu bringen; von der polnischen abgesehen können sie ein asl. **vьręva* aus **u̯'renu̯ā-* darstellen; Miklosich vergleicht mit Recht lit. *vervenu* 'belfern' (und asl. *vьrěti* 'wallen' u. s. w.); ein Stamm **u̯(e)ren-* **u̯eron-* auch in ahd. *(w)renno* 'Hengst' as. *wrěndio* ae. *wręnna* ne. *wren* ds. u. s. w., ohne Nasal lat. *veru-ex* 'Hammel', air. *ferb* 'Kuh' etc.;

asl. *vraska* 'ῥυτίς, ruga' nsl. *vraska* 'die Runzel der Haut, Ritze, Riss, Narbe', *vraskav* 'runzelig', serb. *fraskati* 'crispare', čech. *vráska* F. und *vrásek* M. 'Runzel, Falte an der Stirn': *vraska* geht auf **vorskā* zurück; dem steht russ. *vraska* 'morščina, skladka' nicht im Wege, denn dies kommt nur altrussisch vor[1] und zwar in biblischen und anderen religiösen Texten (s. Sreznevski Materialy etc.), ist also ohne Zweifel südslavischen Ursprungs. Die mehrfach angenommene Verwandtschaft mit ai. *vraçc- vṛçcáti* 'abhauen, spalten, fällen', *-vraska-* 'behauend', *pravraska-* 'Schnitt' u. s. w.[2] darf nicht für urslav. *vr-* ins Feld geführt werden. Dieselbe ursprüngliche Lautfolge wie *vraska* zeigen u. A. wruss. *vorochŭ* 'Gekrach', nsl. *vršéti* 'brausen', russ. *vorochatь* 'anrühren', lat. *verrō* 'schleppen', wohl auch *verr-ūca* und Zugehöriges; *k*-Ableitung auch in nsl. *vrèskati, vrèskniti* 'krachend brechen, zerspringen; eine Ritze bekommen, knacken, bersten'.

---

[1] Es fehlt bei Pawlowski, Lenstroem, Dahl und im Slovarĭ der Kais. Akad.

[2] Pott Forsch. II 1: S. 337, Miklosich Lex. palæoslov. s. v., Zubatý KZ XXXI: 39, Fick Wb.⁴ I: 321, Brugmann Vergl. Gr. I²: 293 f. — Eine unmögliche Erklärung bei Miklosich EW 192 unter *merskŭ*.

Idg. Grundlage **uers(q)*- und **ures(q)*-. — Endlich ist zu nennen der gleichartige Fall:

südslav. (asl. u. s. w.) *vračí* nebst russ. *vračŭ* 'Arzt' (Zauberer, Hexenmeister etc.); Miklosich zieht es richtig zu asl. *vrŭčati vrŭkati* 'einen Laut von sich geben'; *vračí* eig. 'der Zauberworte Murmelnde, Sprechende';[1] Wz. **uorq*- **urq*-.

Ist man nun in keinem Falle genöthigt, von urslavischen Formen auf *vl*- oder *vr*- auszugehen, so ist bereits dieser Umstand ein bedeutsames Anzeichen dafür, dass es eine Periode der slavischen Sprachentwickelung gegeben hat, wo die betreffenden Lautcomplexe der Sprache völlig fremd waren, wie sie es thatsächlich dem Baltischen sind. Den directen Beweis dafür, dass idg. *ul*- und *ur*- auch im Slavischen zu *l*- und *r*- geworden, glaube ich an der Hand folgender Wortgleichungen erbringen zu können.

Beispiele.

1. Asl. *rana.*

Asl. russ. poln. etc. *rana*, čech. *rána* 'Wunde'[2] stellen Pott II: 1, S. 340, Fick Wb.[3] II: 642 und Persson Wurzelerweit. 92 (vgl. Ss. 40, 91 N. 1) mit ai. *aruṣ*- 'Wunde', aisl. *ǫrr* 'Narbe', Persson ausserdem mit lat. *rūdo rōdo rūrus* asl. *rĕdukŭ* gr. ἔρις u. s. w. zusammen; die Verwandtschaft könnte ja höchstens eine entfernte sein.

Fällt aber idg. *u* vor *r* im Slav. weg, so ergiebt sich fast vollständige Identität von *rana* mit ai. *vraṇá*- M. 'Wunde; Scharte, Riss, Verletzung', *vraṇayati* 'verwunden'.[3] Letzteres geht auf idg. **urono*-, slav. *rana* auf **urōnā*- zurück. Idg. -*r*- ergiebt sich ausserdem durch alb. *varɛ* F. 'Wunde' aus **uornā* (vgl. alb. *zorɛ* 'Darm' = lit. *žárna* u. s. w.), *vras* 'töte' *vrásijɛ* 'Mord' aus

---

[1] Vgl. auch Zubatý Arch. f. sl. Phil. XVI: 421 f. — Tore Torbiörnsson hat mir als seine Ansicht ausgesprochen, dass russ. *vračŭ* eig. südsl. ist.

[2] Lit. *ronà* ist wahrscheinlich slav. Lehnwort (es fehlt im Lett. und Preuss.), s. oben S. 17 N. 1.

[3] Dazu npers. *vālāne*, *velāne* 'Wunde' nach Horn Neupers. Etym. 241.

vr-as° mit Lautfolge wie in ai. *vraṇá-*;[1] vgl auch asl. *vrědŭ* russ. *veredŭ* 'vulnus, læsio' aus idg. **u̯er-d(h)-o-*.[2]

Früher wurde *vraṇá-* mit lat. *vulpus* (aus **u̯olenes-*) und gr. οὐλή 'Narbe' verbunden, Schleicher Comp.[2] 70, Fick Wb.[3] III: 772 und Andere. Vgl. Stokes Fick's Wb.[4] II: 285.

2. Asl. *rota*.

Asl. *rota* 'Eid', einmal *rotŭ* ds., *rotiti sę* 'schwören', čech. *rotiti* 'fluchen', poln. *rota* 'formula juramenti', russ. *rotá* 'Eid' etc. und

ai. *vratá-* N. 'Gebot, Satzung, Gesetz, vorgeschriebene Ordnung; Botmässigkeit; (religiöse) Pflicht; religiöse Observanz, Regel; Gelübde u. s. w.', wozu[3] av. *ᵘrvāta-* (= ai. **vrāta-*) N. 'Gesetz, Glaubenslehre'.

Idg. Grundlage **u̯roto-, *u̯rotā-*. Die Übereinstimmung ist eine so genaue, dass der gegenüber die bisherige Zusammenstellung von slav. *rota* mit osset. *ard, art* 'Eid', arm. *erdnum* 'schwöre', welche lautlich fern liegt, aufzugeben ist.[4]

Ai. *vratá-* gehört anerkanntermassen zu gr. ῥητός 'verabredet', ῥήτρᾱ el. ϝράτρᾱ kypr. ϝρήτᾱ (aus **u̯rē-trā-*) 'Verabredung, Vertrag, Übereinkunft, Gesetz', (ϝ)ερέω 'ich werde sagen,' Aor. εἰρέϑην Hdt. (aus *ἐ-ϝερε-ϑην) u. s. w., got. *waur-d* lat. *ver-bu-m* etc.[5] Av. *ᵘrvāta-* wohl aus idg. **u̯rēto-* = gr. ϝρητό-.

---

[1] Gustav Meyer BB VIII: 191, Etym. Wb. d. alb. Spr. 464, Persson ib. 96, Brugmann I[2]: 315.

[2] Wegen weiterer Beziehungen vgl. Persson ib. 19, 47, 96, 105, 164; BB XIX: 267 N.

[3] Nach Roth Über Yaçna 31, S. 21: vgl. Bezzenberger BB I: 253 f., Jackson A Hymn S. 20; unrichtig Bury BB XI: 332 f.

[4] Hübschmann Arm. Stud. I: 29, Arm. Gr. I: 443, Etym. u. Lautl. d. osset. Spr. 23 f., Fr. Müller WZfdKdM. X: 183 (er führt slav. *rota* auf **arta* zurück, was natürlich falsch), Brugmann Vergl. Gr. II: 214.

Hoffmann BB XXI: 143 verbindet slav. *rota* mit gr. ἀρά 'Gebet, Fluch'. [Nachträglich bemerke ich, dass *Uhlenbeck* in seinem Etym. Wb. d. aind. Spr., dessen zweites Heft mir soeben zugegangen ist, slav. *rota* unter *vratá-* mit einem Fragezeichen ohne Begründung aufführt.]

[5] So zuerst Bezzenberger BB I: 254. — Anders über *vratá-* Fick Wb.[3] I: 211, Curtius Gr. Etym.[5] 549, G. Meyer Gr. Gramm.[3] 165, vgl. Kretschmer KZ XXX: 580.

3. Asl. *rodŭ.*

Asl. *rodŭ* 'partus, generatio, gens, natura', *roditi, raždati* 'parere'; nsl. *rod* 'cognatus'; serb., bulg. *rod* 'Frucht; Verwandtschaft, Verwandter', *rožba* 'Frucht'; kroat. *u-roja* 'fructus'; čech. *rod* 'Geburt', *ú-roda* 'die Früchte'; poln. *rod* 'Geburt', *rodzę* 'Frucht bringen, tragen; von Baum und Feldfrüchten: gerathen; gebären', refl. 'wachsen, gerathen, von Früchten; geboren werden'; wruss. *u-rod* 'Ernte', *u-roda* 'Wuchs, Schönheit'; russ. *rodŭ* 'Geburt', *u-rožatĭ u-roditĭ* 'erzeugen', refl. 'reichlich wachsen; gut gerathen; geboren werden', *u-rožáj* 'Ernte' u. s. w.[1]

Dazu gehört gewiss asl. *redŭ* 'Speise, Nahrung', nsl. *rediti* 'nähren', *reja* 'Nahrung; Pflege, Zucht', bulg. *redja* 'pflege'; *redŭ* wäre ursprünglich 'Frucht, Ertrag der Erde', dann 'Speise, Nahrung'.[2]

Slav. *rod-*, *rad-*, *red-* führe ich auf idg. **u̯rodh-*, **u̯rōdh-*, **u̯redh-* zurück. Es bieten sich dann zum Vergleich folgende Wörter, die auf eben dieser Wurzel beruhen:

got. *ga-wrisqands* Luc. 8: 14 'Frucht bringend', aisl. *roskinn* (aus urg. **u̯rosku̯ana-* Part.) 'ausgewachsen, zum reifen Alter gelangt', *roskna* 'zum reifen Alter kommen'; *rǫskua-sk* 'aufwachsen, reifen, von Früchten und Menschen' (Denom. eines urg. **u̯rasku̯a-*), *Vrǫskua Rǫskua* Eigenn.;[3] die idg. Grundlage ist **u̯redh-squ-*;[4] — weiterhin

---

[1] Aus dem Slav. stammen wahrscheinlich lett. *rads* 'Verwandter', *radît* 'erschaffen, gebären', *radîgs* 'gedeihlich', *radas, radi* 'Niederkunft' u. s. w., sowie sicher das im Lit. vereinzelte *radýnos* 'Niederkunft; Geburtsschmaus', s. Brückner Litu-slav. Stud. I: 127, 182.

[2] Sehr kühn ist der Versuch Hoffmann's (BB XXI: 143), *redŭ* mit gr. ἐρέπτομαι 'fresse' zu vermitteln. Dies gehört wohl zu lat. *rapio*, alb. *rjep* 'ziehe aus, ab, beraube' (G. Meyer EW d. alb. Spr. 367): ἐρέπτομαι eig. 'rupfe ab'; es wird gewöhnlich von pflanzenfressenden Thieren gebraucht.

[3] Grundtvig Hist. Tidsskr. 4. Række I: 70, Bugge Den ældste Skaldedigtn. 8.

[4] So Diefenbach Vergl. Wb. d. goth. Spr. I: 241, dem Brugmann Vergl. Gr. II: 1433, Zupitza Die germ. Gutt. 90 f. u. A. folgen. Sie stellen *-wrisqan* zu ai. *vardh-*.

Fick Wb[4] I: 135, 321 zieht *ga-wrisqan* zu av. »*urvākhs* wachsen« (das in dieser Bedeutung nicht existiert, s. Bartholomae ZddmG. XLVIII: 526)

ai. *vrádhant-* 'emporsteigend, grossthuend';[1] vielleicht lat. *rōbor* (*rōbus*) 'Stärke', falls aus **u̯rōdhu̯es-* (vgl. Fick Wb4 I: 556 u. A.).

Neben idg. **u̯redh-*, das in verschiedenen Abstufungen durch die genannten Wörter vertreten ist, steht die Wurzelform **u̯erdh-* in:

ai. *várdhate* 'wachsen, erwachsen; gross und dick werden; in die Höhe steigen etc.', *várdhati*, *-áyati* 'wachsen od. gedeihen machen; grossziehen, aufziehen', *vṛddhá-* 'erwachsen, aufgewachsen; gross, hoch; alt, bejahrt'; av. *var'da'te var'dant-* etc. 'wachsen u. s. w.', *var'da-* 'wachsend; Wachsthum';

gr. ὀρθός (idg. **u̯ordh-u̯o-*) 'hoch, aufrecht'[2] und ai. *ūrdhvá-* (für **vūrdhva-*) 'aufgerichtet';[3] — hinsichtlich der Bedeutung verhält sich *ūrdhvá-* zu *vardh-* 'wachsen' wie z. B. lat. *altus* zu *alere*.

— Asl. *rodŭ* u. s. w. stellt man sonst zu asl. *rastą* russ. *rostú* u. s. w. 'wachse', gewöhnlich auch zu ai. *ardh- ṛdháti* av. *ar'd-* 'gedeihen, gelingen, fördern', s. Ebel KSB I: 428, Burda ib. III: 392, Fick Wb4 I: 117, Brugmann a. O. II: 1045, G. Meyer EW d. alb. Spr. 367, Johansson KZ XXXII: 513 N.

---

und ai. *vṛkṣá-*. Ihm schliesst sich Uhlenbeck Got. Etym. 60 an. Aber *vṛkṣá-* 'Baumstamm, Baum', av. *vara'a-* 'Baum' (oder 'Wald'. s. Bartholomæ IF X: 273 N. 1) steht begrifflich fern. Es hat meines Erachtens zu nächsten Verwandten gr. βράκαλον· ῥόπαλον; βράκος· κάλαμος... Hes.; vgl. βράκετον· δρέπανον. κλαδευτήριον... Hes. = ῥάκετρον Poll. 7: 25; att. ῥάκος, ῥακόω u. s. w. — Ai. *vṛkṣá-*, idg. **u̯ṛk̂-s-o-* (von einem *s*-Stamme ausgegangen, vgl. gr. ῥάκος aus **u̯ṛk̂-es-*), bezeichnet somit eig. einen abgehauenen, gefällten Baum, dann erst Baum im Allg., eine Bedeutungsentwickelung, die ja überaus häufig ist. Im Grunde ist *vṛkṣá-* auch mit ai. *vraśc- vṛścáti* 'abhauen, spalten, fällen (Bäume)' verwandt, was man öfter bestritten hat: *vraśc-* ved. *-vraska-* können ein idg. **u̯rek̂-sq̯u-* vertreten, vgl. z. B. Fick Wb.4 I: 321, Brugmann ib. 293 f.

Über cymr. *gwrysg* 'Ast', das Stokes Fick's Wb.4 II: 286 mit ai. *vṛkṣá-* und got. *gawrisqan* zu verbinden sucht, s. Foy IF VI: 323.

[1] Die Bedeutung ist umstritten, s. Ludwig Rigv. passim, Geldner KZ XXVII: 586, Pischel Ved. Stud. I: 218f. u. A.

[2] Die Zeugnisse für Ϝ- s. bei J. Schmidt KZ XXXII: 383, XXXIII: 456.

[3] Zu ai. *vardh-* und *vrādh-* nach Fick Wb.4 I: 316, 556, Brugmann ib. 260, 492, G. Meyer Gr. Gr.3 68; Wackernagel Altind. Gr. I: 262. Vgl. Bugge KZ XX: 2 f. Unrichtig Siegismund Curtius' Stud. V: 162. Prellwitz EW unter ῥάδαμνος.

1, Prusík KZ XXXIII: 159; auch ai. *rādh- rādhnóti* 'zu Stande bringen' asl. *raditi* 'sorgen' wird mehrfach herangezogen, s. Fick Wb.3 I: 191, Johansson a. O. — Aber zwischen *rodŭ* und *rastą* (aus **orst-*) besteht eine starke lautliche Differenz; schon J. Schmidt Voc II: 146, 295 hat gegen ihre Zusammenstellung Einspruch erhoben;[1] ai. *ṛdháti* gehört wahrscheinlich zu gr. ἄλθομαι 'wachse', Curtius Grundz.5 250, Schmidt a. O. Persson Wurzelerw. 47, 236, Uhlenbeck EW d. altind. Spr. 34 u. A.; endlich ai. *rādh-* asl. *raditi* ahd. *râtan* etc. liegen der Bedeutung wegen weit ab.

Die Wahrscheinlichkeit meiner abweichenden Erklärung wird, wie ich glaube, durch die nächstfolgende Zusammenstellung erhärtet.

4. Asl. *ranŭ*.

Asl. *ranŭ* 1. ὄρθριος, in der Frühe geschehend, morgendlich (světŭ, dŭždĭ, utro); 2. orientalis (strana); 3. frühzeitig (prozębannije)', *rano* 'mane', *raninŭ* 'matutinus', nsl. *ran* Adj., *rano;* čech., poln. *rano* 'die Zeit Frühmorgens, die Frühe', als Adv. 1. 'des Morgens früh, 2. frühzeitig', russ. *rano* 'früh', *rannij* Adj. 1. 'früh, morgendlich, 2. frühzeitig', u. s. w. (gemeinslav.).

Eine Erklärung des Wortes erinnere ich mich nicht gesehen zu haben.

In den südslavischen Sprachen bezeichnet die soeben besprochene slav. Wurzel *rod-* unter Anderem das Aufgehen der Sonne: serb. oko sunčanog rodjaja 'um den Sonnenaufgang', kroat. sunca rodjaj 'der Sonnenaufgang', bulg. ražda se '(sol) oritur', Das wirft Licht auf den Ursprung des Adj. *ranŭ*. Es steht für **radno-*; *d* ist vor *n* urslavisch geschwunden, vgl. asl., čech ,

[1] Asl. *rastą* möchte ich an lat. *arduus*, av. *ərəδwa-* 'aufrecht', air. *ard* 'hoch, gross' u. s. w. anknüpfen; *rastą* aus idg. **ərd-t-ō*. Begrifflich verhält sich dies zu *arduus* etc. wie ai. *várdhate* zu *ūrdhvá-* gr. ϝορθός. (Über *arduus* s. Verf. BB XXI: 113 N. 1, Brugmann ib. 323, 479). — Daran schliesst sich alb. *rit* 'wachse; mache gross, übertreibe, erziehe' aus **rid* idg. **ṛd-* (G. Meyer EW. d. alb. Spr. 367, Alb. Stud. III: 29), gewiss auch got. *aúrti-gards* 'Krautgarten', *aúrtja* 'Gärtner', ae. *ort-ȝeard* ne. *orchard* 'Obstgarten', ahd. *orzón* 'excolere' (Ahd. Gl. II: 229, 230), denn dass letztere aus lat. *hortus* entlehnt sind, wie Kluge Engl. Stud. XX: 333, Vorgesch. d. altgerm. Dial[2] 339, Kluge-Lutz Engl. Etym. 152 annimmt, ist mir nicht unzweifelhaft.

russ. u. s. w. *věno* 'Mitgift' zu *vedą*, Brugmann I²: 720 f.; der Vocal wie in asl. *raždati*, bulg. *raždam* etc. — Man hat von der Bedeutung des Wachsens (slav. *rod-*, ai. *vardh-*), des in die Höhe Wachsens (gr. ϝορθός, ai. *ūrdhvá-*) auszugehen; *ranŭ* bedeutet eig. s. v. a. 'heranwachsend, in die Höhe steigend', muss also ursprünglich zunächst von dem anbrechenden Tage, Morgen, Licht, der aufgehenden Sonne u. dgl. gebraucht worden sein, und ist von da aus zur Bedeutung 'früh, frühzeitig' im Allg. gelangt; vgl. lat. *maturus, matutinus*. Das Neutr. davon ist *rano* 'mane, matutinum'.

Geht nun, wie ich glaube wahrscheinlich gemacht zu haben, slav. *rod- rad-* 'wachsen, gebären' auf idg. **u̯rodh- *u̯rōdh-* zurück, so stellt *ranŭ* ein idg. **u̯rōdh-no-* dar. — Das schlägt die Brücke zum gr. ὄρθρος 'der frühe Morgen, die Zeit vor und um Tagesanbruch', ὄρθριος, ὀρθρῖνός 'am frühen Morgen' hinüber. Anlautendes ϝ ist gesichert durch die Glosse βορθαγορίσκεα. χοίρεια κρέα. καὶ μικροὶ χοῖροι βορθαγορίσκοι Λάκωνες Hes. verglichen mit ὀρθραγορίσκοι, ἐπεὶ πρὸς τὸν ὄρθρον πιπράσκονται Athenæus IV: 140 B., wie J. Schmidt KZ XXXIII: 456 f. überzeugend nachweist[1]. Frühere Erklärungen von ὄρθρος, wie die geläufige Zusammenstellung mit lat. *ortus*, welche jene Thatsache nicht berücksichtigen, werden eo ipso hinfällig. Die nächsten Verwandten von ὄρθρος idg. **u̯ordh-ro-* sind ὀρθός, ai. *ūrdhvá-* '(gerade aufgewachsen), aufgerichtet' und ai. *vardh-* '(in die Höhe) wachsen'; ὄρθρος ist eig. das Hervorwachsen, das Aufsteigen des Tages, des Lichtes[2].

Asl. *ranŭ* übersetzt gr. ὄρθριος; ὄρθρος serb. *rodjaj* slav. *rano* sind synonym. Formell und begrifflich verhält sich *[*vradnŭ =] ranŭ* zu *[v]roditi* wie ϝόρθρος zu ai. *várdhate*.

5. Slav. *raziti*.

Asl. *u-raziti* 'percutere', nsl. *u-raziti* 'verletzen', čech. *ráz* 'Schlag', poln. *razić* 'verwunden', russ. *razŭ* 'Schlag' u. s. w. (Miklosich EW 273) und

[1] Zu vergleichen ist ausserdem argiv. Βορθαγόρας, falls für *ϝορθρ-αγορας, Schmidt a. O.; s. indessen Thumb IF IX: 298.

[2] Ai. *vardh-* wird von dem Zuwachsen, der Verlängerung der Tage und Nächte gebraucht.

gr. ῥάσσω att. ῥάττω aor. ἔρραξα ἐρράχθην etc. 'schlagen, stossen', ῥᾱχία ion. ῥηχία 'Brandung; steiles, felsiges Meergestade; Lärm, Getöse'. — Idg. Grundlage *u̯raĝh- *u̯rāĝh-. Das oben S. 15 besprochene lit. *rūžas* sammt mit ir. *fracc* gr. ῥᾱχός, ῥάχις dürfte verwandt sein. — Auf wiederstreitende Erklärungen einzugehen, verschiebe ich auf eine andere Gelegenheit, wo ich noch einiges Hierhergehöriges zu erörtern denke.

6. Slav. *lěska* und *lěsa*.

Asl. *lěskovŭ* 'e styrace confectus', nsl. *lěska, lěšča* 'Haselstrauch' bulg. *lěskovecŭ* 'arbrisseau; bourdaine', *lěščnikŭ* 'arbuste; avelinier'; serb. *lijeska* 'Haselstaude'; čech. *líska* ds.; poln. *laska* 'Stock, Stab; Stange', *leska* 'kleine Haselstaude', *leszczyna* 'Haselnussbaum, -strauch'; osorb. *lěska* ds.; kleinruss. *ľíska, ľiščína* 'Haselstrauch', russ. *lěšča, lěščína* ds. ist meines Wissens unaufgeklärt. Die Zusammenstellung mit lit *lazdà* 'Stock; Haselnussstrauch' lett. *lagſda* preuss. *laxde* ds.[1] lässt sich nicht lautlich vertheidigen.

Slav. *lěska* steht m. E. für idg. **u̯loi̯squ̯ā-* und ist mit ai. *vleṣka- (bleṣka-)* 'Schlinge zum Erwürgen' aus idg. **u̯loi̯squ̯o-* fast identisch. Dies ist weiterhin mit air. *flesc* aus idg. **u̯liskā-* 'Ruthe, Gerte' (wozu das kelt. Lehnwort frz. *flèche*, it. *viscla* für **vliscla* 'Gerte') nahe verwandt[2]. — Die ursprüngliche slav. Bedeutung ist offenbar 'Reisig, Staudengewächs' (im Poln. auch 'Stock, Stab'), wozu die kelt. Bed. 'Ruthe, Gerte' ohne Weiteres passt. Die Begriffe 'Ruthe' und (im Ai.) 'Schlinge' vermitteln sich unschwer; man vergleiche z. B. ai. *rájju-* 'Strick, Seil' neben asl. poln. russ. etc. *rozga*, kroat. *rozgva* u. s. w. 'Ruthe' (lit. *rezgù* 'stricke'); lit. *virbìnis* 'Schlinge' preuss. *wirbe* 'Seil' neben lit. *vìrbas* 'Reis, Ruthe' asl. *vrŭba* 'Weide' u. dgl.[3] Die Schlingen und Stricke wurden ja aus jungen Zweigen und Reisern geflochten.

---

[1] Miklosich EW 167, G. Meyer EW. d. alb. Spr. 234. Dies gehört vielmehr zu russ. *loza* 'Ruthe', asl. *loza* 'Rebe', vgl. alb. *ľaiϑi* 'Haselnussbaum'.

[2] Lidén Stud. z. altind. u. vergl. Sprachgesch. S. 48.

[3] Vgl. Rozwadowski Quæst. gramm. et etym. (Krakau 1897) S. 38 f., Persson Wurzelerweit. 53.

Hier kann ein anderes slav. Wort nicht ausser Betracht gelassen werden, nämlich:

asl. *lěsa* 'craticula', nsl. *lěsa* 'eine aus Ruthen geflochtene Wand, Hürde; die gewöhnl. aus Ruthen geflochtene Zaunthür; Flechtwerk zur Überbrückung eines Morastes; Dörrhürde; aus Wieden geflochtener Käsebehälter; im Pl. Wagenflechte', bulg. *lěsa* 'râtelier', serb. *ljesa* 'Pritsche, Flechte', čech. *lísa* 'Hürde; Flechte; Zaun; Nothstall', poln. *lasa* 'Flechtwerk, Gitterwerk; im Pl. Schafhürden, Gitterthüre', *lesica* 'Gitterkasten, Käsekorb'; osorb. *lěsa* 'Vermachthüre'; kleinruss. *l'isá* 'Hürde als Thor; Flechtwerk; Darre; Zaun; Wehr beim Fischfang'[1]. — Das gleichbedeutende kleinruss. *l'íska*, wruss. *leska*, čech. *líska* fällt in Form geradezu mit dem vorigen Worte zusammen, und andrerseits kommt in Bedeutung russ. *(lěsa) lesá* 'Angelschnur' dem ai. *vleṣka-* 'Schlinge' überaus nahe.

Die Vorgeschichte des Wortes scheint unermittelt zu sein; Pedersen in seiner Behandlung des idg. *s* im Slav. erwähnt es als dunkel. Da das *-s-* von *lěsa* sich ja nicht einfach aus idg. *s* erklären lässt, dürfte die Beziehung zwischen *lěsa* und *lěska* derart zu fassen sein, dass jenes auf idg. **u̯loi̯s-k̂ā-*, dieses auf **u̯loi̯s-qᵘā-* zurückgeht. Diese Annahme ist unbedenklich, da anerkanntermassen in zahlreichen Fällen das Nebeneinander der Suffixe *-k̂o- -k̂ā-* und *-qᵘo- -qᵘā-* zu constatieren ist[2], vgl. ai. *tucchá-* 'leer' neben asl. *tůštĭ* ds.; cymr. *llêsg* 'träge' neben aisl. *lǫskr* (Acc. *lǫsku-an*) 'träge'; lit. *pál-sza-s* 'fahl' neben *pìl-ka-s* 'grau'[3]; ai. *lopāçá-* und *lopāka-* 'Fuchs' u. s. w. — Air. *flesc* (vgl. die gall.-roman. Formen) enthält am wahrscheinlichsten idg. *-k̂-*.

Dass in den fraglichen Wörtern — ai. *vleṣka-* slav. *lěska lěsa* air. *flesc* — **u̯loi̯s- *u̯lis-* als stammhaftes Element zu betrachten ist, geht aus dem Vergleich mit got. *wlizjan* 'schlagen, züchtigen'[4] hervor, das ich am angeführten Orte als Denom.

[1] Preuss. *lisytyos* 'Nothstall' (wahrscheinl. = Schutzdach zum Aufbewahren der Ackergeräthe, s. Nesselmann Thes. 95) ist wohl slav. Lehnwort (vgl. čech. *lísa* 'Nothstall'), Brückner Litu-slav. Stud. I: 193, Berneker Die preuss. Spr. 252.

[2] S. besonders Zupitza Die germ. Gutt. 90.

[3] Brugmann's Specialerklärung dieses Beispiels (Vergl. Gr. II: 237) scheint mir nicht nöthig.

[4] »Leik mein wlizja jah anaþiwa» 1. Cor. 9: 27.

eines **wlīza-* 'Ruthe, Geissel' erklärt habe. Vermuthungen bezüglich entfernterer Verwandten habe ich daselbst ausgesprochen.

Hiermit wäre noch ein lautlicher Vorgang in die lange Reihe der schon anerkannten einzufügen, welche sich über die ganze baltisch-slavische Sprachfamilie erstrecken. Nichts steht, so viel ich sehe, der Annahme im Wege, das der betreffende Schwund schon in urbaltisch-slavischer Zeit zum Abschluss gekommen wäre.

Upsala-Gotenburg im August 1899.

Wortverzeichnisse.

Altindisch.

Avestisch.

Armenisch.

Griechisch.

Albanesisch.

Lateinisch.

Baltisch.
(Litauisch unbezeichnet.)

Slavisch.

DIE ALTENGLISCHEN

WALDERE-BRUCHSTÜCKE

NEU HERAUSGEGEBEN

VON

FERD. HOLTHAUSEN

MIT 4 AUTOTYPIEN



GÖTEBORG
WALD. ZACHRISSONS BOKTRYCKERI
1899

Die altenglischen Waldere-bruchstücke.

Wer unbefangen die verschiedenen lesungen der altenglischen Waldere-bruchstücke mit einander vergleicht und bedenkt, wie viel auf die genaue feststellung der überlieferung ankommt, ja, wie ohne eine solche doch alle exegetische arbeit an diesem kostbaren denkmal der germanischen heldensage eigentlich in der luft schwebt, wird sich gleich dem herausgeber der ansicht nicht verschliessen können, dass eine erneuerte untersuchung der handschrift durchaus notwendig war. Zwar hat ja Stephens, der erste herausgeber des gedichtes, eine anzahl von exemplaren seines buches mit photographischen wiedergaben der erhaltenen blätter versehen lassen, aber einerseits ist diese ausgabe viel zu teuer, als dass sie allgemein zugänglich sein könnte, anderseits sind die photographien — wenigstens in dem von mir eingesehenen exemplar der kgl. bibliothek zu Stockholm — jetzt so stark verblichen, dass kaum noch einzelne buchstaben darauf zu erkennen sind. Da sich nun das redaktionskomitee dieses jahrbuchs auf meine anfrage hin bereit erklärte, eine autotypische wiedergabe der bruchstücke anfertigen zu lassen und die verwaltung der grossen kgl. bibliothek zu Kopenhagen mit grösstem entgegenkommen die handschrift auf eine woche hierher zu senden die güte hatte, war es mir möglich, nicht allein in der vervielfältigungsanstalt und kunstdruckerei des herrn W. Zachrisson hierselbst die beigefügten vorzüglich gelungenen abbildungen zu erhalten, sondern auch die blätter selbst an verschiedenen tagen und bei wechselnder beleuchtung stundenlang mit der lupe aufs genaueste zu untersuchen. — Wenn leider auch nicht alles, was bei der betrachtung der handschrift noch deutlich oder wenigstens in sicheren spuren erkennbar ist, von der photogra-

phischen platte wiedergegeben wurde, so glaube ich doch versichern zu dürfen, dass meine auf grund wiederholter betrachtung gegebenen lesungen jeder nachprüfung stand halten werden. Ich habe zudem alle angaben von Bugge, Stephens, Edzardi und Kölbing sorgfältig berücksichtigt und bin daher in der lage, einen text zu liefern, der alle auf das denkmal bisher gewandte arbeit zusammenfasst und ergänzt.

Die autotypien geben die blätter in *natürlicher grösse* wieder. Es sind zwei doppelblätter, von denen jedoch die eine hälfte bis auf einen schmalen streifen abgeschnitten ist, auf dem sich noch einzelne buchstaben befinden. Offenbar haben die beiden pergamentstücke eine zeit lang als buchdeckelüberzüge gedient, wodurch sich die mannigfaltigen beschädigungen des textes durch löcher, falze und abschabung erklären. Das pergament ist dunkelgelb — die wiedergabe des tones ist im druck nicht vollständig gelungen —, die schrift nur noch selten schwarz, meist dunkelbraun, das aber schon häufig in hellbraun und gelbbraun bis hellgelb übergegangen ist. An manchen stellen sind die buchstaben bald durch löcher, bald durch abreibung (meist auf den falzen), bald durch verbleichen der schrift teilweise oder bis auf spuren verschwunden; einzelne sind überhaupt gar nicht mehr zu erkennen.

Ich habe die von Stephens und den übrigen herausgebern gewählte reihenfolge der bruchstücke beibehalten, einerseits, um keine misverständnisse herbeizuführen oder die bequemlichkeit des citierens zu stören, anderseits, weil mir die von J. Fischer und Dieter dagegen erhobenen einwände nicht stichhaltig erscheinen. Fragment I besteht zum grösseren teile aus der linken hälfte eines doppelblattes; *hyrde* steht also auf der ersten (äusseren) seite desselben. Ob es das innerste blatt einer lage gebildet hat, lässt sich nicht entscheiden, da von der rechten hälfte zu wenig erhalten ist. Das zweite bruchstück (B) dagegen ist wesentlich die rechte hälfte eines doppelblattes; *ce* beginnt also auf der dritten (inneren) seite desselben. Auch hier lässt sich nicht bestimmt sagen, ob das fragment das innerste doppelblatt einer lage gewesen ist, da die letzten buchstaben auf s. 2 unten nicht erhalten sind. Man wird aber auch das *swil* von I a unten am rande nicht mit *ce* von II a verbin-

den wollen, was bei rein äusserlicher betrachtung der blätter ja nicht unmöglich wäre, da das doppelblatt I recht wohl von II eingeschlossen gewesen sein könnte. Auch würde *swilce bæteran* einen tadellosen zweiten halbvers ergeben, — aber ich kann mir keinen satz denken, in dem *swilce bæteran*, *búton ðám ánum* stände, wo *swilce* also betontes (weil allitterierendes) adverb in der bedeutung 'ebenso' oder 'so' sein müsste. Ich betrachte also diese möglichkeit des zusammenpassens als einen blossen zufall und wage nicht zu entscheiden, wie die beiden doppelblätter in der handschrift geordnet gewesen sind.

Der folgende abdruck schliesst sich so eng als möglich an die handschrift an; gänzlich unleserliche buchstaben, von denen nur noch reste oder flecken erscheinen, sind durch :, teilweise erhaltene durch *kursiven* druck bezeichnet. Die anmerkungen geben über alle zweifelhaften stellen, besonders da, wo die früheren herausgeber abweichend lesen, ausfürlich rechenschaft. Bei den citaten habe ich die namen durch die buchstaben B = Bugge, E = Edzardi, K = Kölbing und S = Stephens abgekürzt.

Umschrift.

I a.

'*r*.[1]	hyrde hyne ȝeorne huru weland*e*:[2]
n[1]	worc ne ȝe ſwiceð monna æniȝum *ð*a[2]
n	ra ðe mim minȝ can hearne[1] ȝe h*e*al[2]
l	dan oft æt hilde ȝedreaſ[1] ſwat fa*ȝ*[2]
t;	⁊ ſweord wund ſec æft̄ oðrū ætla*n*[1]
*ɔ*ſ*c*[1]	ord wyȝa ne l*æ*t[2] ðin ellen nu ȝy:[3]
oc[1]	ȝedr*e*oſan[2] to dæȝe dryht ſcipe *r*:[3]
ld[1]	iſ ſe d*æ*ȝ[2] cumen ꝥ ðu ſcealt aninȝa[3]
e[1]	oðer tweȝa lif for leoſan oððe l::*ȝ*e[2]
*r*pe[1]	dóm aȝan mid eldum æl*f*hereſ[2] ſu*nu*[3]
*pa*d[1]	Nalleſ icðe wine min wordū c*w*id*e*[2] *ðy*[3]
ȝe[1]	ic ðe ȝe ſawe ætðam ſweord wleȝan
ido[1]	ðurh ed[2] wit ſcype æniȝeſ monneſ wiȝ[3]
*ɔ*r[1]	for buȝan[2] oððe onweal fleon lice be*o*r[3]
ſwil[1]	ȝan ðeah þe laðra fela ðinne byrn[2]

Anmerkungen.

1. [1] Links oben der rest eines querstriches wie von *ð*, dann *i* oder die hälfte eines *n* oder *u*, dahinter ein punkt sichtbar. [2] Von *e* nur noch der hauptstrich erkennbar, dahinter ein buchstabe ganz verloschen, weil er auf dem falz stand. Es kann wohl ein *ſ* dagestanden haben, aber schwerlich noch etwas darnach. Von S:s *ȝe* ist keine spur zu erkennen! — 2. [1] Oder *u*? Der buchstabe ist teilweise durch nahtlöcher zerstört. [2] Von *ð* nur noch die hintere rundung des *o* und rechts oben über *a* ein stückchen vom querstrich zu erkennen. — 3. [1] Unter *n* ein punkt. [2] *ea* teilweise durch den falz zerstört, von *e* nur noch der hauptstrich sichtbar. — 4. [1] Über *a* ein punkt. [2] Hinter *a* konnte ich nichts mehr erkennen; in der autotypie scheint jedoch der obere teil eines *ȝ* sichtbar geworden zu sein. — 5. [1] Von *n* nur der erste strich deutlich, vom zweiten bloss spuren. Darnach hat gewiss nichts gestanden. — 6. [1] Der erste buchstabe halb abgeschnitten (kann rest von *o* oder *d* sein), der zweite ein deutliches *ſ*, der dritte die hälfte eines *o* oder der untere teil eines *t*? [2] Die *e*-schleife am *a* ganz verwischt. [3] *ȝy* schwach und verblichen, aber noch sicher zu erkennen; dahinter nur noch geringe spuren eines buchstabens (nach S : *t*). — 7. [1] Ich wage nicht zu entscheiden, ob *ac* oder *oc* zu lesen sei. Der zweite, nur teilweise erhaltene buchstabe kann auch der rest von *t* oder dgl. sein. [2] Der obere teil des zweiten *e* ist verschwunden. [3] Am ende der zeile nur noch ein strich wie von einem *n* oder *u* zu erkennen; es kann *nu* dagestanden haben, woran auch B gedacht hat, aber kaum *ac*, wie S und E lasen. K glaubte, direkt *Nu* zu erkennen. — 8. [1] *ld* deutlich, wenn auch der schaft des *d* ziemlich verblasst ist. [2] Die *e*-schleife des *æ* ist jetzt verschwunden. [3] *inȝa* sehr verblasst, aber noch zu erkennen. — 9. [1] Die schleife am *e* ist verschwunden, aber der feine strich rechts daran ist noch deutlich sichtbar. [2] Hinter *l* nur noch braune flekken, von *ȝ* noch reste zu erkennen. Nur *l* und *e* sind ganz deutlich. S las noch *lanȝe*. — 10. [1] Vor *pe* nur noch ein strich (von *n* oder *m*?) erhalten, durch den der schnitt geht. [2] Das *ſ* ist kaum mehr von *l* und *ſ* zu unterscheiden. [3] Von *n* nur der erste strich, vom zweiten *u* nur der letzte erhalten. Dazwischen läuft der falz. — 11. [1] Der schaft des *þ* halb abgeschnitten; *a* nicht ganz sicher. [2] Das *i* nur teilweise erhalten, doch ziemlich sicher; vom *e* nur schwache reste des kopfes sichtbar. [3] Nur der obere schaft von ð, aber ohne querstrich, ist noch zu erkennen, von dem *y* dahinter nur die rechte hälfte des kopfes. — 12. [1] Das *ȝ* blass, aber deutlich lesbar. — 13. [1] Vor *d* der letzte strich eines *n*(?) zu erkennen. [2] Deutlich *ed*, nicht *ed*! [3] *ƿiȝ* verblasst, aber doch erkennbar. — 14. [1] Von *o* ist die vordere hälfte abgeschnitten; *r* deutlich. [2] Über *u* ein punkt. [3] Die rechte hälfte des *o* durch den falz verschwunden. — 15. [1] Deutlich *ſƿil*, nicht *ſƿal!* [2] Das *r* nur noch schwach erkennbar.

Umschrift.

I b.

homon billũ[1] heowun Ac ðu ſymle furðor	ı[2]
feohtan ſohteſt mæl ofer mearce ðy	w*r*[1]
icðe metod on dred þ ðu to fyrenlice	h
feohtan ſohteſt[1] ætðam æt ſtealle	ȝ*e*[2]
oðreſ monneſ wiȝ rædenne weorða	hi
ðe[1] ſelfne ȝodum[2] dædum ðenden ðin	br
ȝ*o*d[1] recce ne murn ðu forði mece	haı[2]
ðe wearð maðma cyſt ȝifede to eoce	n*u*[1]
mid[1] ðyðu ȝuð here ſcealt beot for	of
biȝan ðæſ ðe he ðaſ beaduwe on ȝan	ð*u*[1]
n : : *d*[1] *u*n[2] ryhte æreſt ſecan for ſoc	ſo*c*[3]
he ðam ſwurde ⁊ ðam ſync[1] fatũ bea	ba
ȝa mæniȝo nu ſceal beaȝa leaſ hwor	on
fan fró[1] ðiſſe hilde hlafurd ſecan eal	ȝu:[2]
dne .ẋ.[1] oððe her ǽr ſwefan ȝif he ða	h*ei*[2]

Anmerkungen.

1. [1] Der circumflex über *u* ganz deutlich! [2] Nur ein strich (hälfte von *n* oder *u*?) sichtbar. — 2. [1] Der lange strich hinter *w* kann nur der vordere teil eines *r* sein. — 4. [1] Die schleife des *e* oben verschwunden. [2] Vom *e* sind noch die beiden feinen striche oben rechts deutlich erkennbar. — 6. [1] Das *e* etwas verblichen, aber deutlich. [2] Das ʒ ziemlich stark verblasst. — 7. [1] ʒ und *d* sehr verblasst, von *o* nur noch reste zu sehen. [2] Hinter *a* noch der erste strich eines *n* oder *m* zur hälfte sichtbar. — 8. [1] Der zweite strich des *u* halb abgeschnitten. — 9. [1] Ich lese wie B ganz bestimmt *mid*, wenn auch der schaft des *d* teils durch ein loch, teils durch verbleichen nur sehr schwer zu erkennen ist. Die ersten beiden buchstaben sind zwar verblichen, aber deutlich als *un* oder *mi* zu erkennen, der dritte ist aber bestimmt nicht *c*, sondern *d*! — 10. [1] Vom zweiten strich des *u* ist die spitze noch deutlich zu sehen. Der untere teil des ersten striches zeigt klar die *u*-form. — 11. [1] Nur *n* und *d* schwach zu erkennen, dazwischen bloss flecken. Es kann aber wohl *mid* dagestanden haben, wie S noch las. [2] Der erste strich des *u* fast verschwunden, beide buchstaben sehr verblasst. [3] Nach dem ganz deutlichen *ſo* ist die hälfte eines *c* oder *t* erhalten, wodurch der schnitt geht. — 12. [1] Über *n* ein punkt. — 14. [1] Über *o* ein dünner akut ohne punkt an der spitze. [2] Hinter *u* nur ein unbestimmbarer buchstabenrest. — 15. [1] In der rune eine schleife, als hätte der schreiber erst *e* schreiben wollen! [2] *e* teilweise zerstört, von *n* nur der erste strich erhalten.

Umschrift.

II a.

ce bæteran[1] buton ðam anum ðe ic[2]
eac hafa on ſtan fate ſtille ȝe hided
ic wat[1] ꝥ ic ðohte ðeodric widian selfũ
onſ*en*don[1] ⁊ eac ſinc micel maðma mid
ði mece moniȝ oðreſ mid him ȝolde[1]
ȝe*ȝi*rwan[1] iu lean ȝe nam þæſ ðe hine
ɔ[1] *of*[2] nearwum nið hadeſ mæȝ welandeſ
b*e*ar*n*[1] widia[2] ut for let ðurh fifela[3] ȝe[4]
fe: ld[1] forð onet te waldere
mað:lode[1] wiȝa ellen rof hæfde him
on[1] handa[2] hilde frore ȝvð[3] billa ȝripe
ȝyddode[1] wordũ hwæt ðu huru wende
ſt wine[1] burȝenda[2] ꝥ me haȝ,^{e}nan
d hand[1] hilde[2] ȝefremede ⁊ ȝe twæm[3]
d*e*[1] : : ðe[2] wiȝȝeſ feta ȝyf ðu dyrre

Anmerkungen.

1. [1] *b* schwach erkennbar, teilweise durch ein loch zerstört. [2] *ic* schwach und verblasst, doch erkennbar. — 3. [1] Das *w* teilweise durch ein loch zerstört. — 4. [1] Nach *ſ* der obere teil eines *e*-striches sichtbar, darnach schwache spuren von *n*; *d* halb verlöscht. — 5. [1] Über *ʒ* ein punkt. — 6. [1] Das erste *ʒ* fast erloschen, von *ʒi* nur noch spuren erkennbar, besonders vom unteren teil des *ʒ*, während der obere durch ein loch zerstört ist; *i* noch eben zu unterscheiden, *rw* stark verblasst. — 7. [1] Am rande die rechte hälfte eines *o* (?) sichtbar. [2] Nur noch schwach erkennbar. — 8. [1] Das *e* im untern teil erloschen, *a* teilweise verblichen, aber erkennbar, von *n* der zweite strich beinah verschwunden. [2] Das *w* sehr verblasst. [3] Die *f* sind kaum von *ſ* zu unterscheiden, da die querstriche fast ganz erloschen sind. [4] Das *ʒ* teilweise durch löcher zerstört. — 9. [1] Ob der erste buchstabe ein *f* oder *ſ* ist, wage ich nicht zu entscheiden, denn der rechts davon erscheinende strich könnte auch der oberteil eines folgenden *t* sein. Weiter lässt sich der oberteil eines *e* erkennen, aber der folgende buchstabe ist bis auf schwache spuren erloschen Die lesung von B und S: *feald* scheint doch die sicherste — 10. [1] Das *a* stark verblasst, der querstrich im *ð* fein, aber ganz deutlich. Darnach ein buchstabe (nach S: *e*) völlig verschwunden, nur ist links von *l* ein kleiner verbindungsstrich erhalten. — 11. [1] *on* ziemlich verblasst. [2] *h* desgl., von *d* die spitze des schaftes verschwunden. [3] Der schreiber scheint ein angefangenes *y* nachträglich in *u* verwandelt zu haben. — 12. [1] *yd* teilweise zerstört, aber sicher; *od* teilweise verblasst. — 13. [1] *i* und *e* teilweise verschwunden. [2] Der schaft des *b* sehr verblasst. — 14. [1] *nd* nur noch teilweise erhalten. [2] *h* undeutlich. [3] *æ* aus *u* korrigiert. — 15. [1] Vom *e* nur der hauptstrich (*ı*) noch sichtbar. [2] Vor *de* eine abgeriebene stelle (platz für 2 buchstaben), auf der nichts mehr zu erkennen ist; von ð nur der oberteil des schaftes schwach sichtbar, ohne spur eines querstriches. S las noch *feðe*, jedenfalls richtig!

Umschrift.

II b.

æt ðuſ heaðu[1] weriᵹan hare byrnan[2]
ſtandað me her on eaxelū ælfhereſ[1]
láf ᵹód[1] ⁊ ᵹeap neb ᵹolde ᵹe weorðd[2]
ealleſ unſcende æðelinᵹeſ r*eaf*[1] to[2]
habbanne þoñ had[1] wereð[2] feorh[3] hord[4]
feondum he[1] bið ſah wið me[2] þoñ[3] :*m*[4]
un mæᵹaſ eft on ᵹynnað[1] mecu*m*[2]
ᵹe metað[1] ſwa[2] ᵹe me dydon ðe*ah*[3]
mæᵹ ſ*i*ᵹe[1] ſyll an Seðe *ſym*[2]
le[1] byð recon[2] ⁊ ræd feſt[3] ry*h:a*[4] ʒe[5]
hwilceſ ſeðe hī to ðam halᵹan[1] *d*[2]
helpe ᵹe lifeð to ᵹode ᵹioce h*e*[1] *o*[2]
þær ᵹearo findeð ᵹif ða *ear*nunʒa[1] *r*[2]
ærᵹe ðenceð þoñ mtoten wlance[1] ſ
welan[1] britnian æhtū[2] wealdan[3] ꝥ iſ[4] f

Anmerkungen.

1. [1] *u* etwas verblichen. [2] Der zweite strich des ersten *n* fast ganz durch ein loch zerstört. — 2. [1] *heref* sehr verblichen. — 3. [1] Die accente ganz deutlich, bei *ʒod* hoch über *d*. [2] *w* ziemlich verblasst, das *d* ist teilweise durch ein loch beschädigt. — 4. [1] Von *ea* die obere hälfte ganz verblasst, von *f* nur noch der obere teil erkennbar. [2] *t* fast ganz verblasst, nur der querstrich noch sichtbar. — 5. [1] Deutliches *h!* [2] Über dem *r* ein punkt. [3] Das *h* sehr blass. [4] *r* sehr verblasst. — 6. [1] Ganz deutliches *h*, kein *n*! [2] Das *e* blass, doch deutlich. [3] Noch deutlich zu lesen, wenn auch verblasst; das ~ über *n* durch ein loch beschädigt. [4] Ich lese wie B gleich hinter dem loch einen kleinen gekrümmten strich, der die zweite hälfte eines *o* oder auch ein verzerrter *n*-strich sein kann; daran schliesst sich ein *n* oder *u*, dessen zweiter strich in einen *g*-schwanz auszulaufen scheint. Ob der letztere bedeutung hat, wage ich nicht zu entscheiden. Wenn nicht, lässt das erhaltene wohl die deutung als rest von *nu* zu, indem der erste *n*-strich durch das loch zerstört sein kann. Alle drei buchstaben sind sehr stark verblasst und nur bei guter beleuchtung und ganz scharfem zusehn noch eben zu erblicken. — 7. [1] Das *ð* deutlich, kein *d*! [2] Die untere hälfte des *e* verloschen; *u* ist auch verblasst, dahinter nur noch *n* erhalten, da der dritte *m*-strich ganz verrieben ist. — 8. [1] Das *t* sehr verblasst. [2] Das *w* desgl. [3] Von *ðe* der untere teil fast verschwunden, von *a* nur noch die umrisse schwach zu erkennen, von *h* nur der hauptstab noch sichtbar. — 9. [1] *i* fast erloschen. [2] Von *f* nur ein teil zu erkennen, *ym* fast ganz durch ein loch und durch abreiben zerstört. — 10. [1] *l* teilweise erloschen. [2] Deutlich *c*, nicht *t*! [3] Das *t* sehr verblasst. [4] Das *r* blass, aber deutlich, von *y* die untere hälfte abgerieben, von *h* nur noch die obere sichtbar, der folgende buchstabe ganz erloschen, dahinter spuren von *a*. S und K lasen noch *ryhta*. [5] Von *ʒ* nur der unterteil schwach sichtbar; *e* blass, aber deutlich. — 11. [1] Die beiden *a* unten abgerieben, das ganze deutlich lesbar, wenn auch verblasst. [2] Nur die spitze eines *d* (nicht *ð*) am rande erhalten, dahinter der schnitt. — 12. [1] Das *e* teilweise verblasst; dahinter nichts zu erkennen! [2] Das *o* am rande schwach, nicht ganz sicher. — 13. [1] Von *ea* die untere hälfte erloschen, *r* und *ʒ* teilweise durch löcher zerstört. [2] Am rande *i* oder der erste strich eines *n* oder *m*. — 14. [1] Das ganze wort deutlich, wenn auch teilweise stark verblasst. — 15. [1] Die schleife am *w* sowie das *e* stark verblichen. [3] Der circumflex über *u* ganz hoch, aber deutlich. [3] Das *an* stark verblasst, besonders *n*. [4] Die 3 letzten buchstaben teilweise verblasst, doch deutlich sichtbar.

Wenn man meine lesung der hs. mit den ausgaben Wülkers in Greins Bibliothek der ags poesie I[2] und Kluges in seinem Ags. Lesebuch[2] vergleicht, so ergeben sich folgende berichtigungen (wobei ich die buchstaben am rande ausser acht lasse): I, v. 2 lies *worc* statt *ȝeworc*, 3 *ðara* st. *þara*, 6 *ætlan* st. *ætla*, 8 *nu* st. *ac* (bei W), 14 *edwit* st. *eðwit*, 17 *billum* st. *billu*, 25 *mid* st. *unc*; II, 11 *maðelode* st. *madelode* (bei W), 19 *ȝód* st. *ȝod*, 21 *habbanne*[1] st. *habbane*, 22 *he* st. *ne* (bei W), 23 *nu* st. *yfle* (bei W, fehlt K), *ȝynnað* st. *ȝynnad*, 31 *æhtum* st. *æhtu* (bei W). Ausserdem druckt Kluge I, 9, 20 und II, 4, 15, 31 fälschlich *ðæt* für *þæt*.

Das ergebniss meiner nachprüfung war also doch nicht gerade unbedeutend! Durch die einsetzung von *worc* für das angebliche *ȝeworc* I, 2 wird zugleich eine metrische unregelmässigkeit beseitigt.

Die ältere literatur über unser gedicht sowie frühere ausgaben verzeichnet Wülker in seinem Grundriss s. 315 ff. Seitdem ist mancherlei hinzugekommen, das neuerdings B. Sijmons in seiner abhandlung über die germanische heldensage in Pauls Grundriss der german. philologie[2], III. band, ss. 628 f. und 703 ff. zusammenstellt. Für die ae. bruchstücke kommt noch die dort nicht genannte dissertation von Jos. Fischer: Zu den Waldere-fragmenten, Breslau 1886, in betracht; die s. 628 citierte abhandlung von Binz findet sich in Paul und Braunes Beiträgen, XX, 217 ff. Über Ekkeharts Waltharius handelt auch Ebert, Allgemeine geschichte der literatur des mittelalters im abendlande, 3. bd, s. 265 ff., neue übersetzungen dieser lateinischen dichtung haben Franz Linnig: Walther von Aquitanien, 2. aufl. Paderborn 1885 und Herm. Althof: Das Waltharilied, Leipzig 1896 (Sammlung Göschen 46) geliefert. Die altnorwegische fassung der sage, wie sie die *Þíðrekssaga* bietet, ist jetzt in meinem Altisländischen lesebuch, Weimar 1896, s. 22 ff. (vgl. die anmerkungen s. 104 f.) leichter zugänglich gemacht. Eine türkische Waltharisage endlich veröffentlichte i. j. 1892 H. v. Wlislocki in der Zeitschr. für vergleich. lit.-gesch. N. F. V, 235 ff.

---

[1] Vgl. jedoch Wülkers bemerkungen s. 403, die Kluge offenbar übersehen hat.

Ich gebe nun im folgenden einen auf meinen lesungen beruhenden, nach metrischen grundsätzen berichtigten text der bruchstücke. Dieselben sind ja in einer spät-westsächsischen sprachform überliefert, doch — wie schon Cosijn in den Verslagen en mededeelingen der kl. akad. van wetenschapen, Letterk. III, 12, s. 56 hervorgehoben hat, weisen die nichtsynkopierten verbalformen mit sicherheit auf ein anglisches original. Da sich aber leider nicht entscheiden lässt, ob dasselbe in der merkischen oder der nordhumbrischen mundart abgefasst war, würde der versuch einer wiederherstellung des urtextes durchaus in der luft schweben. Ich habe somit die überlieferten formen im allgemeinen beibehalten und nur ganz späte erscheinungen, wie die verwechslung von sogen. festem *i* und *y* und den übergang von *swo* (aus *sweo*) in *swu* beseitigt. Die abkürzungen sind durch kursivdruck gekennzeichnet, ergänzungen in klammern eingeschlossen, die etymologischen längen durch akut, die überlieferten (nach Kluges vorgang) durch circumflex markiert. In den fussnoten werden die urheber von angenommenen besserungen genannt, wobei dieselben abkürzungen wie oben gebraucht sind. Hinzukommen: C = Cosijn, D = Dietrich, K = Kluge, M = Müllenhoff, R = Rieger.

Hergestellter text.

I.

. . . . (I a) hyrde hyne ʒeorne:
'Huru Wélandes worc ne ʒeswíceð
monna ǽnʒum ðára ðe Mimminʒ can
hear[d]ne ʒehealdan. Oft æt hilde ʒedréas
swátfáʒ *and* sweordwund sec[ʒ] æft*er* óðru*m*.
Ǽtlan ordwiʒa, ne lǽt ðín ellen nú ʒýt
ʒedréosan dryhtscipe! Nú is sé dæʒ cumen,
þ*æt* ðú scealt áninʒa óðer twéʒa
líf forléosan oððe lanʒe dôm
áʒan mid eldum, Ǽlfheres sunu!
Nalles ic ðé, wine mín, wordu*m* cíde,
ðý ic ðé ʒesáwe æt ðám sweordpleʒan
ðurh edwítscype ǽnʒes monnes
wíʒ forbúʒan, oððe on weal fléo[a]n,
líce beorʒan, ðéahþe láðra fela
ðínne byrn- || homon billu*m* héowun; (II b)
ac ðú simle furðor feohtan sóhtest
mǽl ofer mearce; ðý ic ðé metod ondréd,
þ*æt* ðú tó firenlíce feohtan sóhtest
æt ðám ætstealle, óðres monnes
wíʒrǽdenne. Weorða ðé selfne
ʒódum dǽdum, ðenden ðín ʒod recce!
Ne murn ðú for ðý méce: ðé wearð máðma cyst
ʒifeðe tó [ʒ]éoce: mid ðý ðú Ʒúðhere scealt
béot forbíʒan, ðæs ðe hé ðás beadwe onʒan
mid unryhte ǽrest sécan;
forsóc hé ðám sworde *and* ðám sincfatu*m*,
béaʒa mæniʒo: nú sceal béʒa léas
hworfan fro*m* ðisse hilde, hláfurd sécan
ealdne *éðel*, oððe hér ær swefan,
ʒif hé ðá . . . .

3 æniʒum. 4 heardne K. 5 secʒ M. 6 wyʒa. 7 ʒedreosan C] ʒedreosan to dæʒe. 12 pleʒan S] wleʒan. 13 æniʒes. 14 fleoan C. 17 symle. 19 fyren. 23 ði. 24 ʒifeðe R] ʒifede. ʒeoce S. 25 beaduwe. 27 swurde. sync. 28 beʒa D] beaʒa.

II.

. . . .   (II a) [mé]ce bæteran
búton ðám ánum,   ðe ic éac hafa
on stánfæte   stille ʒehýded.
Ic wát, þ*æt* [h]it ðóhte   Đéodríc Widian
selfu*m* onsendon,   *and* éac sinc micel
máðma mid ðý méce,   moniʒ óðres mid him
ʒolde ʒeʒirwan —   iúléan ʒenam —
þæs ðe hine of nearwum   Níðhádes mæʒ,
Wélandes bearn,   Widia út forlét:
ðurh fífla ʒeweald   forð ónette.'
Waldere maðelode,   wiʒa ellenróf —
hæfde him on handa   hildefró[f]re,
ʒúðbilla ʒripe —   ʒyddode wordu*m*:
'Hwæt, ðú huru wéndest,   wine Burʒenda,
þ*æt* mé Haʒenan hand   hilde ʒefremede
and ʒetwǽmde féðewíʒes.   Feta, ʒif ðú dyrre, ||
(II b) æt ðus heaðuwérʒan   háre byrnan!
Standeð mé hér on eaxlu*m*   Ælfheres lâf
ʒôd *and* ʒéapneb   ʒolde ʒeweorðod,
ealles unscende   æðelinʒes réaf
tó habbanne,   þon*ne* ha[n]d wereð
feorhhord féondum: ne bið f[l]áh wið mé,
þon*ne* nú unmǽʒas   eft onʒinnað,
mécum ʒemétað,   swá ʒé mé dydon.
Đéah mæʒ siʒe syllan   sé ðe simle bið
recon *and* rǽdfæst   ryhta ʒehwilces:
sé ðe him tó ðám hálʒan   helpe ʒelífeð,
tó ʒode ʒíoce,   hé þǽr ʒearo findeð,
ʒif ðá earnunʒa   ǽr ʒeðenceð,
þon*ne* móten wlance   welan brytnian,
ǽhtu*m* wealdan: þ*æt* is . . . . . .

1 mece S. 3 fate. ʒehided. 4 hit R] ic. 6 ði. 10 fifela. ʒeweald K] ʒefeald. 12 frofre D. 16 wiʒʒes. ʒyf. 17 weriʒan. 18 standeð M] standað. eaxelu*m*. 21 hand R. 22 ne M] he. 23 ʒynnað. 25 symle byð. 26 fest. 30 moten S] mtoten. britnian.

Anmerkungen.

Ohne auf alle die schwierigen und mehrfach behandelten stellen der dichtung eingehen zu wollen, möchte ich hier nur einige verse kurz besprechen, die noch nicht genügend erörtert sind, oder bei denen ich eine neue vermutung vorzubringen habe.

I, 7. Bei Cosijns vorschlage, das überflüssige *tó dæʒe* zu streichen, wird auch die annahme einer lücke und der versuch ihrer ausfüllung unnötig. Dadurch verliert das erste bruchstück zugleich einen vers und bekommt von v. 7 ab eine andere zählung, indem die früheren herausgeber den halbvers: *Nú is se dæʒ cumen* als zweiten des 8. verses rechnen. — Der andre vorschlag C.s, *ʒedréosan tó dæʒe dryhtscipe* als schwellvers zu belassen, scheint mir weniger glücklich, da dann im zweiten halbverse das wort *dæʒ* nochmals vorkommen würde.

II, 8. Das metrum verlangt die form *Níðhádes* mit langem *a* (vgl. Sievers, Altgerm. metrik, s. 132, 8), wodurch die richtigkeit der schreibung *Uuighaad*' bestätigt wird, die Binz in P. Br. Beitr. XX, 189 bespricht. Wir müssen *-hád* wohl als die 'interpretatio saxonica' des kontinentalen *-had* ansehen!

ib. 22. Wenn man die worte: *hé bið fáh wið mé* unverändert lässt, können sie sich nur auf den in v. 15 genannten Hagen beziehen; eine solche bemerkung aber mitten in einem satze, der von Walthers brünne handelt, wäre mehr als seltsam. Bei Müllenhoffs änderung von *he* in *ne* ist es allerdings möglich, die worte in zusammenhang mit den vorhergehenden zu bringen, aber dann macht die erklärung von *fáh* 'feindselig' schwierigkeiten, die auch Cosijns versuch a. a o. s. 72

nicht hat heben können. Ich vermute daher in *fáh* einen schreibfehler für das naheliegende *fláh* (= altisl. *flár*) 'hinterlistig, falsch, treulos', das allein einen befriedigenden sinn giebt: der panzer ist *ealles unscende* (v. 20) und lässt seinen besitzer nicht treulos im stich in der stunde der gefahr!

---

hyrde hyne georne huru w

worc ne geswiceð monna ænigum

ðara ðe mimming can heardne geh

dan oft æt hilde gedreas swat fa

7 sweord wund secg æfter oðrum æt

ord wyga ne læt ðin ellen nu

gedreosan to dæge dryht scip

is se dæg cumen þ ðu scealt an

oðer twega lif forleosan oððe la

dom agan mid eldum ælfheres su

nalles ic ðe wine min wordū c

ic ðe gesawe æt ðam sweord plega

ðurh edwit scype æniges monnes w

for bugan oððe on weal fleon lic

gan ðeah þe laðra fela ðinne by

… ðor bidu heorum ac ðu symle furð…
feohtan sohtest mæl ofer mearce ðy
ic ðe metod ondred ꝥ ðu to fyrenlice
feohtan sohtest æt ðam ætstealle
oðres monnes wig rædenne weorða
ðe selfne godum dædum ðenden ðin
god recce ne murn ðu for ði mece
ðe wearð maðma cyst gifede to eoce
mid ðy ðu guðhere scealt beot for
bigan ðæs ðe he ðas beaduwe ongan
mid unryhte ærest secan forsoc
he ðam swurde ⁊ ðam syncfatū bea
ga mænigo nu sceal bega leas hwor
fan from ðisse hilde hlafurd secan eal
dne eðel oððe her ær swefan gif he ða



...ran buton ðam anum ðe
... hafa on stan fate stille gehid
... þ ic ðohte ðeodric widian selfũ
... on sendan sinc micel maðma mid
... monig oðres mid him golde
... iulean genam þæs ðe hine
... nearwum niðhades mæg welandes
... widia ut forlet ðurh fifela ge
... forð onette ... waldere
... wiga ellen rof hæfde him
... handa hilde frofre guð billa gripe
... gyddode wordũ hwæt ðu huru wende
... burgenda þ me hagenan
... hilde gefremede ⁊ ge...
... wigges feta gyf ðu dyrre

Waldere II a.

æ ðus heaðu werigan hare byrnan
standeð me her on eaxlum ælf here
laf god ⁊ geapneb golde ge weorðod
ealles unscende æðelinges reaf to
habbanne þon hand wereð feorh hord
feondum ne bið fah wið me þon
un mægas eft ongynnað mecum
ge metað swa ge me dydon ðeah
mæg sige syll ... an se ðe symle
byð recon ⁊ ræd fest ryhta ge
hwylces se ðe him to ðam halgan
helpe ge lifeð to gode gioce he
þær gearo findeð gif ða earnunga
ær geðenceð þon moten wlance
welan britnian æhtum wealdan

Waldere II b.

GÖTEBORGS HÖGSKOLA

ÅRSREDOGÖRELSE

1898—1899

AF

JOHAN VISING
HÖGSKOLANS REKTOR



GÖTEBORG
WALD. ZACHRISSONS BOKTRYCKERI
1899

ac ðus heardra gewigan hafe ...
standeð me her on eaxelum ælf...
laf god ond geapneb golde geweorð...
ealles unscende æðelinges reaf ...
habbanne þonne hand wereð feorhhord
feondum he bið fah wið me ...
un metum eft ongynnað mecum ...
gemetað swa ge me dydon ...
mæg sige syllan ... se ðe ...
... byð rec on ræd fæs...
hwilces se ðe him to ðam halgan
helpe gelifeð to gode gioce he
þær gearo findeð gif ða ...
ær geðenceð þonne moten wlance
welan britnian æhtum wealdan ...

Waldere II b.

GÖTEBORGS HÖGSKOLAS ÅRSSKRIFT 1899

GÖTEBORGS HÖGSKOLA

ÅRSREDOGÖRELSE

1898—1899

AF

JOHAN VISING
HÖGSKOLANS REKTOR



GÖTEBORG
WALD. ZACHRISSONS BOKTRYCKERI
1899

INNEHÅLL:

En af de tilldragelser, som haft den största betydelse för Göteborgs Högskola alltsedan hennes tillkomst, har inträffat under det arbetsår 1898—99, som denna redogörelse omfattar. Det är det andra nordiska akademiska mötet, som samlats i Göteborg den 18—20 maj 1899. Detta möte var visserligen icke någon offentlig handling, icke någon yttring af Högskolans undervisningsverksamhet eller vetenskapliga produktion, men Högskolan tror sig icke desto mindre genom anordnandet af detta möte hafva gjort en insats i Nordens andliga lif och för egen del vunnit fördelar, som redan trädt i dagen och som hon väntar skola blifva än mera betydande.

Sedan det första nordiska akademiska mötet i Kristiania i juni 1896 med beredvillighet antagit representanternas för Göteborgs Högskola inbjudning att förlägga nästföljande möte till Göteborg, utfärdades den 7 mars 1899 skriftliga inbjudningar till Universiteten i Köpenhamn och Kristiania att låta sig representera, hvartdera, af nio medlemmar af lärarekåren och nio medlemmar af studentkåren, till Universiteten i Upsala och Lund att låta sig representera, hvartdera, af sex medlemmar af lärarekåren och sex medlemmar af studentkåren, till Karolinska Institutet i Stockholm att låta sig representera af tre medlemmar af lärarekåren och tre medlemmar af studentkåren samt till Stockholms Högskola att låta sig representera af två medlemmar af lärarekåren och två medlemmar af studentkåren. Dessutom tillät sig Högskolan att särskildt inbjuda Kanslern för Rikets Universitet, förutv. Statsrådet, K. m. st. k. N. O. m. m. D:r *Gustaf Fredrik Gilljam* samt ordföranden i Högskolans examenskommission f. d. Professorn, En af de Aderton i Svenska Akademien, K. m. st. k. N. O. m. m. D:r *Gustaf Håkan Jordan Ljunggren*. Men Högskolan fick icke äran mottaga dessa väntade hedersgäster, emedan de af skilda anledningar voro förhindrade att antaga den till dem ställda bjudningen.

De af de inbjudna högskolorna utsedda representanterna infunno sig, med undantag af Köpenhamns Universitets rektor Professor *Reisz,* som af hälsoskäl nödgades afstå från resan och ej hann ersättas med någon suppleant, i Göteborg onsdagsafton den 17 och torsdagsmorgon den 18 maj. De mottogos af Göteborgs Högskolas lärare nästan mangrant och af fyrtiosju medlemmar af dess Studentförening, dels vid en enkel presentationssammankomst den 17 dels vid mötets öppnande i Högskolans lokal den 18 på morgonen. Därpå fortgingo under den 18—20 mötets förhandlingar, omväxlande med populärt vetenskapliga föredrag och aflösta om eftermiddagarna med festliga samkväm.

Förhandlingarna bestodo till största delen i diskussioner angående förslag att åstadkomma en lifligare förbindelse de nordiska universiteten emellan samt i redogörelse för de nordiska högskolornas verksamhet i allmänbildande syfte (»University extension»). Den redogörelse af detta slag, som omfattade Göteborgs Högskola och som hade till upphofsman Professor *Cederschiöld,* utdelades tryckt och bifogas denna årsredogörelse såsom bihang. Sedan de olika punkterna i de framställda förslagen blifvit vederbörligen dryftade, skred man sista dagen till fattandet af beslut angående dessa förslags realiserande. Det är dessa beslut, tydande på ett snart förestående kraftigt handlande, som utgöra detta mötes säregna och stora förtjänst. Genom dem har icke blott formen för de nordiska akademiska mötenas sammanträdande och verksamhet tills vidare normerats, utan äfven uppdrag gifvits åt en kommitté för samverkan mellan Nordens universitet att vidtaga vissa åtgärder för befordrandet af denna samverkan. Sålunda skall den söka utverka, att de studerandes förberedande examensarbete vid ett universitet må äga giltighet vid förflyttning till ett annat, att vetenskapliga prisbelöningar må få en viss gemensamhet vid Nordens universitet, att stipendier vid ett universitet må få uppbäras under studievistelse vid ett annat, att hvarje universitets arbetsordning i god tid öfversändes till de andra, att en gemensam nordisk universitetspublikation utgifves, och att medel må insamlas till främjandet af högskolornas samarbete.

Att dessa resultat vunnits vid ett möte, hvarvid Göteborgs Högskola öfvat värdskap, är för henne mycket glädjande, och

då hon själf med sin ännu så ofullständiga organisation har stort behof af samarbete med systerinstitutioner, hoppas hon att framdeles i rik mån få skörda frukterna af detta samarbetes underlättande. Men dessutom har detta möte beredt Göteborgs Högskola tillfälle att inhösta en rik skörd af sympati och erkännande från Nordens öfriga högskolor, och hennes lärare och lärjungar hafva däraf stärkts i förhoppningen att vara stadda på rätt väg och i bemödandet att så fortgå. För detta stannar Högskolan i tacksam förbindelse, liksom hon förut har att erkänna så många bevis på tillmötesgående och uppmuntran från Nordens universitet, af hvilka tvenne fostrat nästan hela hennes lärarekår och verksamt bidragit till utvecklingen af hennes organisation.

Äfven från Göteborgs samhälle och aflägsnare vänner till Högskolan har hon under detta möte fått mottaga rikliga och dyrbara bevis på förtroende och välvilja, hvilka yttrat sig i frikostiga penningbidrag till mötets kostnader, i beredvillighet att åt gästerna upplåta trefna hem, i intresseradt bevistande af mötets förhandlingar och lifligt deltagande i dess fester. På samma gång Högskolan härför uttalar sitt djupt kända tack, vill hon också gärna hoppas, att det närmare samband mellan Högskolan och Göteborgs samhälle, som detta möte skapat, icke måtte vara af öfvergående natur, utan äfven framdeles taga sig för Högskolan lika angenäma uttryck.

Det har äfven varit för Högskolan mycket kärt att under detta arbetsår få bringa sin outtröttlige välgörare Konsul *Oscar Ekman* en hyllning, som på en gång var ett uttryck för hennes varma tacksamhet för allt hvad han för henne gjort, och en yttring af den vetenskapliga verksamhet, hans frikostighet satt Högskolans lärare i tillfälle att obehindradt utöfva. Efter mottagandet af den storartade gåfva, som Konsul *Ekman* den 15 maj 1898[1] ytterligare öfverlämnat till Högskolan, beslöt Lärarerådet att betyga honom sin erkänsla genom att ägna honom en festskrift innehållande uppsatser af Högskolans samtlige professorer och docenter, och att denna festskrift skulle till-

[1] Se föregående Årsredogörelse s. 8.

ställas honom den 16 december samma år, den dag då den vördade mæcenaten fyllde åttiosex år. Att öfverlämna festskriften utsågos dåvarande rektor Professor *Paulson* samt Professorerna *Warburg* och *Vising*. Så tillkom den publikation om 267 sidor stor 8:o, som bär titeln *Festskrift tillägnad f. d. Konsuln, K. m. st. k. N. O. m. m. Oscar Ekman,* och som innehåller följande uppsatser:

Några tankar om konservatism och särskildt konservatism i vetenskapen. Af *Efraim Liljeqvist.*

Om några ställen i Äldre Västgötalagen. Af *Gustaf Cederschiöld.*

Lidners »Medea». Ett tillägg till min Lidnermonografi. Af *Karl Warburg.*

Några grunddrag hos vår tids kultur. Af *Vitalis Norström.*

Beiträge zur textkritik der mittelenglischen Generydes-romanze (ed. Wright). Von *Ferd. Holthausen.*

Den fransk-klassiska stilens uppkomst. Af *Johan Vising.*

Semiterna och den alfabetiska skriften. Af *O. E. Lindberg.*

Sighvat Tordssons dikt »Fria ord». Af *A. U. Bååth.*

De editione Thomae Magistri Eclogae a Laurentio Norrmanno parata. Scripsit *Lars Wåhlin.*

Ismene. Ett bidrag till en estetisk kommentar till Sophokles Antigone. Af *Johannes Paulson.*

Olaus Petri såsom historieskrifvare. Några anmärkningar vid studiet af hans svenska krönika. Af *Ludvig Stavenow.*

Propertii första elegi. Utkast till en filologisk tolkning. Af *Elias Janzon.*

Den sydafrikanska frågan. Af *Rudolf Kjellén.*

Öfverbringarne af denna skrift fingo mottaga otvetydiga bevis på att den enkla, men från hjärtat gående hyllningen var för Konsul *Ekman* välkommen, och bland alla de förnyade uttryck, som Konsul *Ekman* vid öfverlämnandet gaf åt sin välvilja mot Högskolan, må antecknas det, att han utfäste sig att under fem år bidraga till kostnaderna för utgifvandet af Högskolans *Populärt vetenskapliga föreläsningar* med sex hundra kronor årligen.

I Högskolans Styrelse har under året en ganska väsentlig personalförändring inträdt.

Till Kansler för Rikets universitet utnämnde Kongl. Maj:t den 21 oktober 1898 förutv. Statsrådet, K. m. st. k. N. O. D:r *Gustaf Fredrik Gilljam,* hvilken sålunda från ofvannämnda dag

äfven är Göteborgs Högskolas högste styresman. Med hoppfull förtröstan och vördnadsfull tillgifvenhet blickar Högskolan upp till honom och önskar att enhälligt få instämma i de hälsningsord, dess Styrelse vid tiden för hans utnämning bragte honom i en så lydande skrifvelse:

Då det viktiga uppdraget att vårda de intressen, som äro med den vetenskapliga forskningen och den vetenskapliga undervisningen förbundna, blifvit åt Eder anförtrodt, därigenom att Ni kallats till de svenska universitetens Kansler, träder Ni äfven i beröring med Göteborgs Högskola. Denna nya institution är Eder icke främmande. Viktiga data i hennes korta historia äro knutna vid Edert namn. Såsom Statsråd och Chef för K. Ecklesiastikdepartementet har Ni föredragit och kontrasignerat de bestämmelser, enligt hvilka denna Högskola erhållit rätten att anställa akademiska examina. Ni har därmed lämnat Högskolan det kraftigaste stöd i hennes sträfvan att organiskt ordna sig i systemet af Sveriges högre undervisningsanstalter, och Högskolan själf ser i denna Eder handling ett bevis på personligt intresse för henne. I sammanhang med nämnda viktiga åtgärd har Högskolan äfven kommit i åtnjutande af förmånen att få ställa sina viktigaste frågor under Universitetskanslerns pröfning och bedömande. Högskolan vill uttala sin förvissning om att hon skall hos Universitetskanslern återfinna det intresse, Statsrådet för henne lade i dagen.

Mottag, Herr Universitetskansler, uttrycken af Göteborgs Högskolas oinskränkta vördnad och förtroendefulla tillgifvenhet.

En intresserad ledamot af Styrelsen har Högskolan förlorat i M. D., R. N. O. m. m. *Robert Fries*. Invald i Styrelsen den 5 september 1889 af Göteborgs Stadsfullmäktige, har D:r *Fries* sedan alltjämt af samma myndighet beklädts med detta förtroende, till dess han den 4 sistlidne januari efter egen anhållan på grund af flyttning från staden entledigades därifrån. Den varma nitälskan, D:r *Fries* hyser för Högskolan, har han i riklig måtto bevisat genom kraftig insats i Styrelsens arbete och genom en aldrig svikande beredvillighet att i allt hvad han kunnat befordra hennes intressen. Sålunda har han under en följd af år varit ordförande i Styrelsen för Stadsbiblioteket, som i sig förenar Högskolans Bibliotek, och har i denna egenskap gjort Högskolan viktiga tjänster. För allt detta bringar Högskolan honom sitt uppriktiga tack och fogar därtill en hjärtlig välgångsönskan för hans ålders dagar.

I D:r *Fries'* ställe valde Stadsfullmäktige den 4 sistl. januari Justitierådmannen D:r *Erik Trana* till ledamot af Högskolans Styrelse intill år 1901.

Ur Styrelsen har äfven Professor *Paulson* utträdt, i och med det att han afgått från rektoratet vid Högskolan. En tilltagande sjuklighet föranledde Professor *Paulson* att hos Styrelsen anmäla sin önskan att entledigas från rektoratet, och denna hans önskan blef genom Styrelsens beslut af 20 april villfaren.

Professor *Paulson* blef i ledigheten efter Professor *Edgren*, som under sommaren 1893 lämnat Högskolan för att öfvergå till utländskt universitet, den 10 juli samma år af Styrelsen utsedd till Högskolans rektor intill den 1 juli 1894, och af Lärarerådet den 23 maj 1894 och den 26 maj 1897 omvald till samma förtroendepost, hvardera gången Statuterna likmätigt för en tid af tre år. Emellertid har Professor *Paulson*, såsom nämndt, af hälsoskäl funnit sig föranlåten att redan sistlidne april söka befrielse från detta uppdrag.

Det är således på en rektorsverksamhet af i det närmaste sex år Professor *Paulson* kan se tillbaka, år som äro fyllda af för Högskolan stora och betydelsefulla tilldragelser. Hon hade att tillämpa sin nyss förvärfvade examensrätt, hon var tack vare nya frikostiga bidrag till dess fonder i stånd att utvidga sin verksamhet och upprätta nya lärostolar, till hvilka det gällde att finna innehafvare, hon hade att besätta redan befintliga platser med nya innehafvare, hon behöfde och blef satt i tillfälle att bereda publikation åt de vid henne fästade vetenskapsidkarnes studier och undersökningar, hon hade att i allmänhet bereda stadga och fyllighet åt sin organisation. Den sakliga insikt, den formella takt, det outtröttliga arbete och intresse, som fordrades för lösandet af alla dessa uppgifter, kunde icke hos någon finnas i högre grad än hos Professor *Paulson*, och därför tror sig Högskolan i allt det nya, som inom henne skapats under de sista sex åren, hafva vunnit en god och lycklig utveckling i rätt riktning, och hon har behof att uttala, att hon i främsta rummet har sin rektor under denna tid att tacka därför. Det har också varit för Högskolan en stor glädje att finna, att Professor *Paulsons* af henne så högt skattade rektorsverksamhet fått det offentliga erkännande, som ligger i hans utnämnande den 1 december 1898 till Riddare af Kongl. Nordstjärneorden.

Äfven därigenom står Högskolan till sin nyss afgångne rektor i tacksamhetsskuld, att han förstått att för henne i de vidaste kretsar vinna sympati och välvilja i lika hög grad som han för sig själf vunnit aktning och tillgifvenhet af dem, som inom Högskolan stått honom nära.

Efter det att Professor *Paulson* entledigats från rektoratet, utsåg Lärarerådet den 26 sistlidne april Professor *Johan Vising* till rektor intill den 1 juli 1900.

I tur att ur Högskolans Styrelse afgå vid 1898 års utgång voro Professor *Aug. Wijkander* och Herr *Ivar Wærn*, hvilka båda omvaldes för en ny treårsperiod, den förre af Stadsfullmäktige, den senare af Musei Styrelse.

Styrelsen har den 3 december 1898 för nu löpande kalenderår återvalt till v. Ordförande Herr *Olof Wijk* och till Kassaförvaltare Herr *Ivar Wærn*, hvilket senare val erhållit Stadsfullmäktiges godkännande (Stadsfullmäktiges prot. 4 januari 1899).

Styrelsen har alltså för närvarande följande sammansättning:

Friherre *Gustaf Robert Otto Lagerbring*, Landshöfding, R. S. O., R. N. O., R. W. O., L. V. V. S., Ordförande. Förordnad af Kongl. Maj:t intill år 1901.

Olof Wijk, Grosshandlare, K. m. st. k. W. O., R. N. O., L. V. V. S., vice Ordförande. Vald af Stadsfullmäktige intill år 1900.

Philip Leman, F. D., R. N. O., L. V. V. S., Ledamot af Riksdagens första kammare. Vald af Stadsfullmäktige intill år 1900.

Erik August Wijkander, Professor, F. D., R. N. O., R. S:t O. O., L. V. V. S. Vald af Stadsfullmäktige intill år 1902.

Erik Andreas Trana, Justitierådman, F. D., L. V. V. S. Vald af Stadsfullmäktige intill år 1901.

Gustaf Svanberg, Borgmästare, F. D., K. W. O. 2:a kl., R. N. O., L. V. V. S., Ledamot af Riksdagens andra kammare. Vald af Kongl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhället intill år 1900.

Ivar Wærn, Grosshandlare, R. N. O., Kassaförvaltare. Vald af Musei Styrelse intill år 1902.

Anders Olof Heurlin, f. d. Rektor, F. D., R. N. O., L. V. V. S. Vald af Högre Latin- och Realläroverkens förenade kollegier intill år 1901.
Per Johan Vising, Högskolans rektor.
Styrelsens sekreterare:
Erik Bökman, Läroverksadjunkt, F. D.

Lärarerådet har utsett Professor *Ludvig Stavenow* den 26 april till rektors ställföreträdare och den 25 maj till ledamot af rektorsnämnden, hvilken sålunda utgöres af rektor, Professor *Norström* och Professor *Stavenow* med Professorerna *Cederschiöld* och *Holthausen* såsom suppleanter.

Styrelsen har under detta arbetsår haft fem, Lärarerådet tio sammanträden.

Sedan Docenten vid Högskolan D:r *Otto Emil Lindberg* under vårterminen 1898 blifvit kallad att bekläda den på grund af en donation af Konsul *Oscar Ekman* nyinrättade professuren i semitiska språk och denna kallelse vunnit Kongl. Maj:ts stadfästelse, tillträdde Professor *Lindberg* den 8 september 1898 detta ämbete med en offentlig föreläsning öfver *Semiterna och bokstafsskriften.* Till denna föreläsning hade rektor Professor *Paulson* utfärdat särskild inbjudningsskrift innehållande äfven en vetenskaplig afhandling om *Aristophanes' föregångare och samtida inom den attiska komedidiktningen,* och redogörande för den nya professurens tillkomst och de närmare omständigheterna vid dess besättande.

Den likaledes genom en donation af Konsul *Oscar Ekman* nyinrättade *Oscar II:s professur i jämförande språkforskning med sanskrit* har ännu icke kunnat med ordinarie innehafvare besättas, men Styrelsen har på Lärarerådets förslag den 30 sistlidne maj förordnat Docenten i indoeuropeisk språkvetenskap

vid Upsala Universitet D:r *Bror Per Evald Lidén* att förestå densamma, till dess den varder med ordinarie innehafvare besatt. Detta förordnande har den 2 innevarande juni blifvit af Kanslern godkändt och stadfästadt, och Docenten *Lidén* har å sin sida förklarat sig villig att antaga det honom erbjudna förordnandet. Sålunda kommer från och med instundande hösttermin undervisning att af Högskolan erbjudas i ännu ett af de för en humanistisk institution viktigaste ämnena.

Såsom e. o. lärare i engelska har äfven under det sista läsåret Pastorn vid härvarande engelska församling, Rev. *W. H. Westall* varit af Styrelsen förordnad (Styr. prot. 27 maj, 3 december 1898).

Såsom e. o. lärare i franska har Licentiaten *Etienne Avenard* haft Styrelsens förordnande under läsårets såväl höst- som vårtermin (Styr. prot. 27 maj 1898, 8 april 1899).

Professor *Karl Warburg* har för bedrifvande af vetenskapliga forskningar i Stockholm begärt och erhållit Styrelsens medgifvande af tjänstledighet från den 1 oktober 1898 till ingången af instundande hösttermin (Styr. prot. 12 sept. 1898). Att under denna ledighet uppehålla undervisningen i estetik med litteratur- och konsthistoria har Docenten vid Lunds Universitet D:r *Johan Mortensen*, som redan under vårterminen 1898 uppehöll samma undervisning, haft förordnande (Styr. prot. 12 sept. 1898).

Tjänstledighet på grund af sjukdom var Professor *Paulson* beviljad, såväl från undervisning som från rektorsgöromålen, från den 14 mars till och med den 14 april. Under återstoden af vårterminen har Professor *Paulson* af samma anledning åtnjutit lindring i sin undervisningsskyldighet.

Af enahanda anledning åtnjöt Professor *Norström* tjänstledighet den 20—24 mars.

Lindring i undervisningsskyldighet beviljades af rektorsnämnden åt undertecknad, under den tid han såsom rektors ställföreträdare eller ordinarie rektor förvaltade rektorsämbetet (rektorsnämndens prot. 19 april 1899).

Undervisningen vid Högskolan har tack vare det nådiga hägn, Kongl. Maj:t skänkt den, kunnat fortgå icke blott med samma utan i någon mån med vidgadt mål.

Kongl. Maj:t har nämligen på Styrelsens underdåniga ansökan medgifvit

dels i nådig resolution af den 22 december 1898, att Högskolan må äga rättighet att på de villkor och enligt de bestämmelser, som angående Högskolans examensrätt blifvit meddelade genom nådiga resolutionerna den 17 juni 1893, den 26 januari 1894 och den 15 april 1898, under tiden till slutet af år 1903 anställa de i nämnda nådiga resolutioner omförmälda examina;

dels i nådig resolution af den 22 december 1898, att teologisk filosofisk examen må afläggas vid Högskolan under samma kontroll som den, hvilken är föreskrifven för andra examina vid Högskolan.

Härigenom har den examinationsrätt, som Högskolan första gången erhöll såsom en dyrbar gåfva genom nådiga resolutionen af den 17 juni 1893, blifvit förnyad för ytterligare fem år utöfver den femårsperiod, för hvilken den först gafs; och känner sig Högskolan för detta nya ynnestbevis förbunden till djupaste tacksamhet, väl vetande, att med dess nuvarande organisation rätt att examinera är ett af de första villkoren för hennes lifskraftiga bestånd och förkofran. Sedan vidare Högskolans examensrätt under föregående läsår (se *Årsredogörelsen* 1897—98 s. 29) utsträckts till juridisk filosofisk examen och numera formen för teologisk filosofisk examen blifvit fullt fastställd äger alltså Högskolan rätt att intill slutet af år 1903 anställa följande examina: *filosofie kandidat-* och *filosofie licentiat-examen* i de ämnen, uti hvilka vid Högskolan finnas ordinarie professorsbefattningar, som blifvit vederbörligen tillsatta, *teologisk filosofisk examen, förberedande examen för inträde i rättegångsverken eller i Kongl. Maj:ts kansli* samt *juridisk filosofisk examen.*

Däremot har Kongl. Maj:t icke funnit skäl bifalla Styrelsens ansökan om rätt för Högskolan att anställa akademiska disputationer och bedöma akademiska afhandlingar (nådiga resolutionen den 22 december 1898).

Föreläsningar och öfningar vid Högskolan togo sin början höstterminen den 9 september och vårterminen den 23 januari samt hafva, frånsedt redan angifna tjänstledigheter, regelbundet fortgått.

Om den därunder meddelade undervisningen hafva de särskilda lärarna meddelat nedanstående uppgifter:

KARL JOHAN WARBURG.

Fil. D:r, Professor i estetik med litteratur- och konsthistoria (tjänstledig från och med oktober månad under återstående delen af läsåret).

Poetik: 12 ensk. föreläsningar under sept. månad.

Velasquez och hans konst: 2 offentl. föreläsningar.

Seminarieöfningar (2 ggr): ordnande och genomgående af konsthistoriskt material.

JOHAN VISING.

Fil. D:r, Professor i nyeuropeisk lingvistik (med undervisningsskyldighet i romanska språk).

Franska: *Tolkning af Molières L'Avare* under h. t. och *Le Misanthrope* under v. t. (ensk. förel. 2 timmar i veckan). Efter afslutandet af den sista texten, i maj, hafva hållits några ortoepiska öfningar i franska med ledning af Koschwitz, *Les parlers parisiens*.

Praktiska öfningar (1 timma i veckan h. t. och v. t.), under hvilka genomgåtts lärjungarnas förut gjorda och till läraren inlämnade skriftliga öfversättningar af en sida hvarje gång af Langlets *Konsten att spara*. Vid rättandet af öfversättningarna och vid uppläsandet af den godkända franska texten har Herr *E. Avenard* biträdt.

Seminarieöfningar hafva hållits 2 timmar hvarannan vecka under h. t. och v. t. och hafva bestått däri, att lärjungarne i tur och ordning föredragit i svensk öfversättning ett stycke ur Koschwitz, *Anleitung zum Studium der französischen Philologie*. Det genomgångna stycket har diskuterats, de gifna litteraturuppgifterna hafva kompletterats i synnerhet med hänsyn till den svenska romanistiska produktionen, och flertalet nämnda verk har för deltagarne i kursen framlagts och demonstrerats.

Alla dessa kurser hafva närmast varit afsedda för blifvande filosofie kandidater.

Romansk ordforskning har varit ämne för enskilda föreläsningar 2 timmar i veckan h. t. och v. t. Utgående från Körtings Lateinisch-Romanisches Wörterbuch har föreläsaren i alfabetisk ordning framställt mera säkra och typiska etymologier, de ljudlagar efter hvilka orden förändrat gestalt i de olika språken, i synnerhet i franskan, och de påfallande växlingarna i betydelse. Särskild hänsyn har tagits till ord, som ingått i svenska språket.

Denna kurs har varit afsedd såväl för förberedelse till filosofie kandidat-examen som för högre studier.

JOHANNES PAULSON.

Fil. D:r, Professor i klassiska språk, R. N. O.

Latin: *Horatii Satirer, andra boken,* enskilda föreläsningar två timmar i veckan under höstterminen.

Föreläsningarna hafva närmast afsett de s. k. förberedande examina, men äfven blifvande filosofie kandidater hafva i dem deltagit.

Grekiska: *Sophokles Antigone,* enskilda föreläsningar tre timmar i veckan under höstterminen. Tolkningen sysselsatte sig särskildt med korsångerna och med påvisandet af idéinnehållet i tragedien.

Platos Apologi, enskilda föreläsningar fem timmar i veckan på vårterminens början till Mars månads utgång (afsedda närmast för teol.-filosofisk examen).

Talen i Thukydides' historia, enskilda föreläsningar tre timmar i veckan från midten af april till vårterminens slut. I dessa föreläsningar hafva, jämte nödig inledning och referat af icke tolkade partier, behandlats Kerkyraiernas tal i Aten (I, kapp. 32—36), Korinternas tal i Aten (I, kapp. 17—43) samt Korinternas tal i Sparta (I, kapp. 68—71)

VITALIS NORSTRÖM.

Fil. D:r, Professor i filosofi.

Filosofiens historia: a) *Nyare tidens filosofi* fr. o. m. Spinoza t. o. m. Kant (2 timmar i veckan h. t.)

b) *Hegels religionsfilosofi* (seminarieöfningar 2 timmar i veckan h. t.)

c) *Platos ontologi* (seminarieöfningar 2 timmar i veckan v. t.)

Etik (3 tim. i veck. v. t.).

Antropologi (1 tim. i veck. h. t.).

Seminarieöfningarna och föreläsningarna öfver etik hafva velat främja deltagarnes rent vetenskapliga utbildning, medan föreläsningarna öfver filosofiens historia och antropologi haft en propedevtisk syftning, de förra på filosofie kandidatexamen, de senare på teologisk- och juridisk-filosofiska examina. På seminarieöfningarna har af Hegels »Religionsfilosofi» inledningen medhunnits, medan Platos ontologi behandlats i och med en serie af undersökningar rörande det sant varandes begrepp enligt flera af Platos dialoger, företrädesvis Timäus och Phädon.

GUSTAF CEDERSCHIÖLD.

Fil. D:r, Professor i nordiska språk.

Fornnorsk och fornisländsk grammatik: Hufvuddragen af ljud- och formläran (ensk. förel. 3 tim. i veck. under h. t.).

Fornisländsk litteratur: 1:o i förbindelse med den grammatiska undervisningen valda stycken ur Wimmers Læsebog; 2:o *Ynglingasagan* kapp. 1—32 (ensk. förel. 1 tim. i veck. under h. t., 2 tim. i veck. under v. t.).

Svensk grammatik: Öfversikt af språkets utveckling, hufvuddragen med afseende på ljud- och formläran, från 1200-talet till nutiden (ensk. förel. 3 tim. i veck. under v. t.); jfr för öfrigt 2:o under *Seminarieöfningarna.*

Fornsvensk litteratur: 1:o i förbindelse med den grammatiska undervisningen valda stycken i Noreens Altschwedisches Lesebuch; 2:o *Erikskrönikan, ett historiskt epos från folkungatiden* (offentl. förel. 9 tim. under h. t.).

Forndansk litteratur: se *Seminarieöfningarna.*

Seminarieöfningarna (2 t. hvarannan vecka hela läsåret) hafva utgjorts af:

1:o *kritisk och exegetisk behandling af forndanska lagtexter* (stycken af Skånelagen och Jutska lagen); hvarvid för hvarje gång en af lärjungarne föredragit och de öfriga jämte läraren framställt anmärkningar och tillägg;

2:o *ventilation* af kand. K. Lindbergs afhandling »Skeemålets vokallagar II» samt af kand. K. Grimbergs afhandling »Om likställig förening af ackusativ och infinitiv i svenskan I. Konstruktionens uppkomst och dess ställning i västgötalagen».

FERD. HOLTHAUSEN.

Fil. D:r, Professor i nyeuropeisk lingvistik (med undervisningsskyldighet i germanska språk).

Tyska: *Nyhögtysk grammatik* efter Heyse-Lyons lärobok. I:o Ljud- och formlära med en historisk och etnografisk inledning. II:o Syntax (ensk. förel. 3 tim. i veck. under h. t. och 2 tim. i veck. under v. t. till påsk).

Explikation af tyska dikter: valda stycken ur K. Kinzels »Gedichte des 19. Jahrhunderts» (ensk. förel. 1 tim. i veck. h. t.).

Praktiska öfningar: I:o. Öfversättning från svenska till tyska ur »Riksdagsmannen» af P. Thomasson, ss. 1—25. II:o. Läsning af tysk handstil efter Auerbachs läsebok (ensk. förel. 1 tim. i veck. h. t. och 1 tim. i veck. v. t efter påsk).

Proseminarieöfningar (2 tim. hvarannan vecka v. t.) hafva bestått uti: I:o. Läsning och tolkning af Schillers »Wallensteins Lager»; II:o. Föredrag af deltagarnas tyska uppsatser öfver »Die Räuber», »Die Verschwörung des Fiesco», Kabale und Liebe», »Maria Stuart».

Offentliga föreläsningar (8 tim. under v. t.): Tyska samhällsförhållanden. I dessa behandlades: Rikets och förbundsstaternas organisation och allmänna inrättningar samt skolväsendet.

Engelska. *Proseminarieöfningar* (tillsammans med Rev. *W. Hawksley Westall)* hafva hållits 2 tim. hvarannan vecka under h. t. bestående uti: I:o. Läsning och interpretation af Sheridans »School for Scandal», Akt. 1; II:o. Föredrag af deltagarnas engelska uppsatser öfver skaldens andra dramer.

Fonetik. Tysk, svensk och engelsk fonetik med uttals- och läsöfningar efter Vietors »Aussprache des Neuhochdeutschen» och Westerns »Die englische Aussprache» (ensk. förel. 2 tim. i veck. v. t.).

Alla föreläsningar och öfningar, af hvilka de tyska och engelska hållits på dessa språk, hafva afsett fil. kandidatexamen. De upplästa arbetena korrigerades genast muntligen.

LUDVIG STAVENOW.

Fil. D:r, Professor i historia och statskunskap (med undervisningsskyldighet i historia).

Svensk Historia: *Den svenska historieskrifningens historia* (ensk. förel. 1 tim. i veck. h. t., 2 tim. i veck. v. t.).

Den svenska statsförfattningens historia (ensk. förel. 3 tim. i veck. v. t.).

Behandling af valda uppgifter rörande Sveriges historia (seminarieöfningar 2 tim. hvarannan vecka v. t.).

Allmän Historia: *Öfversikt af den allmänna historien* (ensk. förel. 4 tim. i veck. h. t.).

Tolkning och kommentering af Magna Charta (seminarieöfningar 2 tim. hvarannan vecka h. t.).

Föreläsningarna öfver den svenska historieskrifningens historia voro afsedda för licentiatexamen och hafva behandlat den svenska historieskrifningens utveckling från dess början till och med Lagerbring. Föreläsningarna öfver den svenska statsförfattningens historia intill 1809 afsågo närmast de förberedande juridisk-filosofiska examina samt betyg i filosofie kandidatexamen. Öfversikten af den allmänna historien utgjorde en kurs, afsedd för teologisk filosofisk examen, och repetitionskurs för filosofie kandidatexamen. Den genomgick i hufvuddrag forntidens, medeltidens och reformationstidehvarfvets historia med en afslutande blick framåt på Ludvig XIV:s tid och upplysningstidehvarfvet ända till franska revolutionen. Seminarieöfningarna rörande Magna Charta afsågo uteslutande licentiatexamen, öfningarna i svensk historia åter voro omväxlande afsedda för licentiat- och kandidatexamina. Vid dessa öfningar förekommo följande uppsatser eller föredrag: *Referat af de nyare åsikterna om Erik den helige* (kand. Grimberg); *Om landtmarskalksval under frihetstiden* (dens.); *Frågan om riksdagsort under frihetstiden* (dens.); *Förenings- och säkerhetsakten* (stud. E. Möller). Dessutom lästes och kommenterades valda partier af Anscharii Vita och några viktigare akter rörande Sveriges statsskick.

EMIL LINDBERG.

Fil. D:r, Professor i semitiska språk.

Hebreiska: *Grammatik* jämte explikation och grammatisering af vissa stycken ur Genesis (ensk. förel. 5 tim. i veck. h. t.).

Tolkning af Genesis och de 10 första psalmerna i förening med syntaktiska och arkeologiska anmärkningar (ensk. förel. 5 tim. i veck. v. t.).

Västarameiska: *Tolkning af stycken ur Merx' Krestomati* (ensk. förel. 1 tim. i veck. h. t.).

Arabiska: *Arabisk grammatik* jämte explikation och grammatisering (ensk. förel. 2 tim. i veck. v. t.).

Seminarieöfningarna ha behandlat *Targum till Micha* (Kap. I) i Merx' Krestomati under jämförelse med den hebreiska originaltexten samt med Peschito och Septuaginta (2 tim. hvarannan vecka).

Föreläsningarna öfver *Genesis* hafva behandlats på samma sätt som under de föregående åren: blott ungefär hälften af nämnda bibliska bok har fullständigt genomgåtts, det öfriga endast i fråga om svårare ställen och uttryck; grammatiken har omväxlande med öfversättningen repeterats och tillämpats på denna; viktigare arkeologiska upplysningar hafva meddelats, liksom syntaxen genomgåtts, försåvidt texten gifvit anledning. — I de *väst-arameiska* föreläsningarna ha deltagit lärjungar, som ägt goda insikter åtminstone i två semitiska språk, hvarför där ingen särskild grammatisk kurs meddelats utan istället vikt lagts vid behandlingen af de språkformer, hvilka bestämdare afvika från motsvarande syriska. Dessa föreläsningar hafva utgjort ett slags inledning till vårterminens seminarieöfningar. — Den *arabiska* kursen har varit afsedd endast för nybegynnare, hvarför denna nästa termin kommer att åtföljas af föreläsningar behandlande lättfattligare arabisk text i förening med grundligare tillämpning af grammatiken. — *Seminarieöfningarna* hafva hufvudsakligast bestått i försök att, jämte tolkning af Targumen, fastställa den hebreiska originaltexten samt att rekonstruera de läsarter eller den uppfattning af den hebreiska texten, Peschito och Septuaginta följt. Äfven till Vulgata har hänsyn tagits. En af lärjungarne har hvarje gång föredragit och de öfriga jämte läraren framställt anmärkningar och tillägg.

RUDOLF KJELLÉN.

Fil. D:r, Docent i statskunskap med geografi.

Statskunskap: *Statsvetenskaplig propedevtik* (ensk. förel. 3 tim. i veck. v. t.).
Sveriges Regeringsform (examinatorium 1 tim. i veck. h. t.).
Svensk konstitutionell praxis (seminarieöfn. 2 tim. hvarannan vecka h. t.).

Geografi: *Allmän geografi* (ensk. förel. 3 tim. i veck. h. t. samt 2 tim. i veck. v. t.).
Inledning till Sveriges geografi (5 offentliga förel. i april månad.).

Den enskilda geografiska kursen har i skala för fil. licentiatexamen behandlat den allmänna morfologien samt geofysiken, efter Richthofen, Penck, Supan, Brückner m. fl.

På de offentliga föreläsningarna har, efter en inledning om geografiens nyaste utveckling, meddelats en undersökning om Sveriges gränser ur historisk, folkrättslig och geopolitisk synpunkt.

På seminarieöfningarna har fil. kand. R. Malmgren dels refererat Riddarhusdiskussionen 4—7 Dec. 1865 och undersökt frågan om ett nytt statsdepartement samt statsministerreformen 1876, stud. V. Fredborg behandlat tillämpningen af R. F. § 43 (t. f. regering) under 1890:talet samt förslagen till reformer i § 60 (de särskilda bevillningarnas rubricering) och i Justitieombudsmannainstitutionen, hvarjämte bägge deltagarne gemensamt upprättat en statistik öfver rösträttsmotionerna sedan 1866.

LARS WÅHLIN.

Fil. D:r, Bibliotekarie, Docent i klassisk filologi.

Grekiska: *Elementär kurs i homerisk grammatik* (ensk. förel. med repetitionsförhör, 2 tim. i veck. h. t.).

Valda stycken af grekiska lyrici (ensk. förel. med repetitionsförhör, 2 tim. i veck. v. t.).

Seminarieöfningar omfattande kritisk och exegetisk behandling af *Platos Theætet* (2 tim. hvarannan vecka hela läsåret).

Stilskrifning (1 tim. i veck. hela läsåret).

Föreläsningarna öfver grekiska lyrici ha föregåtts af en utförligare inledning, hvilken afsett att lämna en framställning af de viktigaste egendomligheterna i de litterära dialekternas ljud- och formlära.

EFRAIM LILJEQVIST.

Fil. D:r, Docent i filosofi.

Inledning till psykologien: 7 offentl. föreläsningar under h. t.

Filosofiens historia: ensk. föreläsningar under sept. 5 t., under okt. o. nov. 4 tim. i veck.

Rättsfilosofi: ensk. förel. 3 tim. i veck. under v. t.

Logik: Seminarieöfningar, anlagda för filosofie licentiatexamen och behandlande den analytiska delen af Sigwarts Logik (2 tim. i veck. under v. t.).

De enskilda föreläsningarna hafva utgjort propedevtiska kurser i rättsfilosofi för de förberedande examina till juridiska fakulteten, i filosofiens historia för de förberedande examina och för filosofie kandidatexamen.

ELIAS JANZON.

Fil. D:r, Docent i klassisk filologi.

Ciceros Disputationes Tusculanae, femte boken (ensk. förel. 4 tim. i veck. h. t.).

Horatii Satirer, första boken (ensk. förel. 2 tim., under tiden för de offentliga föreläsningarna 1 tim. i veck. v. t.).

Taciti Historiae, första boken (ensk. förel. 2 tim. i veck. v. t.).

Q. Horatius Flaccus, hans lif och diktning (sju offentliga föreläsningar under februari och mars).

Skriftliga exercitier i latin (1 tim. i veck. hela läsåret).

JOHAN MORTENSEN.

Fil. D:r, Docent i litteraturhistoria vid Lunds Universitet, förordnad att från oktober månads början 1898 till vårterminens slut 1899 uppehålla Professor Warburgs tjänstgöringsskyldighet.

Litteraturhistoria. Renässanslitteraturen i Italien (ensk. förel. 4 tim. i veck. under oktober och november månader 1898). Senrenässansen i Italien samt litteraturen i Frankrike under femton- och sextonhundratalen (ensk. förel. 3 tim. i veck. v. t.).

Examinatorium ungef. 1 timma hvarannan vecka under v. t. öfver det under båda terminerna genomgångna af allm. litteraturhistoria.

Konsthistoria. Den grekiska konstens historia (ensk. förel. 1 tim. i veck. under v. t.). Därunder har medhunnits den grekiska arkitekturens historia samt af skulpturens till och med den äldre attiska och den äldre peloponnesiska skolan.

Vid *seminarieöfningarna* hafva följande afhandlingar ventilerats: af stud. *V. Hellsten:* Georg Stjernhjelm; af stud. *F. Palmér:* Den franska rococcotidens målare; af stud. *C. O. Koch:* Om satirikerna under sjuttonhundratalet; af stud. *V. Fredborg:* Olof von Dalin, hans ställning och betydelse i den svenska vitterheten.

REV. W. HAWKSLEY WESTALL.

E. o. lärare i engelska.

Sheridans dramatiska verk hafva 2 timmar hvarannan vecka under h. t. behandlats i proseminarieöfningar ledda af Professor Holthausen.

Charles Dickens' lefnad och verk hafva under h. t. varit föremål för offentliga föreläsningar 1 tim. i veckan.

Öfversättning från svenska till engelska öfvades med lärjungarna 1 tim. i veck. under v. t.

Englands politiska lif behandlades 1 tim. i veck. i offentliga föreläsningar under v. t.

De offentliga föreläsningarna hafva varit tillgängliga för allmänheten, de öfriga kurserna endast för studenter vid Högskolan och auskultanter.

ETIENNE AVENARD.

Licentiat, e. o. lärare i franska.

Praktiska läs- och tal-öfningar i franska hafva hållits 2 timmar i veckan h. t. och v. t. Därvid hafva dels franska texter lästs och tolkats, dels muntlig öfversättning till franska gjorts af svenska texter, och det lästa och öfversatta på franska diskuterats.

Offentliga föreläsningar höllos 2 timmar i veckan under h. t. dels öfver *De franska salongerna i XVIII århundradet*, dels öfver *Alfred de Mussets lif och diktning.* (Under v. t. hafva offentliga föreläsningar i fransk litteraturhistoria äfven hållits, men icke på föranstaltande af Högskolan, ehuru i dess lokal.)

Nedanstående skrifter och uppsatser hafva sedan förra årsredogörelsens utsändande blifvit af Högskolans lärare utgifna eller äro under tryckning.

A. U. Bååth:

Nordmanna-mystik. Bilder från Nordens forntid. Stockholm, F. & G. Beijers bokförlagsaktiebolag.

Sighvat Thordssons dikt »Fria Ord» (i Festskrift tillägnad Konsul Oscar Ekman).

Dikter och *uppsatser* i tidningar och tidskrifter.

Gustaf Cederschiöld:

Om några ställen i Äldre Västgötalagen (i Göteborgs Högskolas Festskrift tillägnad Konsul Oscar Ekman; Gbg 1898).

Undersökning af folkspråk och folktraditioner i Göteborgs och Bohus län under året 1897 (i »Bidrag till kännedom om Göteborgs och Bohus läns fornminnen och historia», Gbg 1898).

Nyisländska epigram (i »Pro Novitate. Festskrift utg. af Svenska Bokhandels-Medhjälpare-Föreningen», Sthlm 1898).

Svensk läsebok, Första kursen, Femte upplagan; Gbg 1898.

Har medverkat vid utarbetandet och tryckningen af *Ordbok öfver Svenska språket,* utg. af Svenska Akademien, häftet 11, Lund 1898, samt h. 12 och 13 (under tryckning).

Ferdinand Holthausen:

Beiträge zur textkritik der mittelenglischen Generydesromanze (ed. Wright) i Festskrift tillägnad Konsul Oscar Ekman = Göteborgs Högskolas Årsskrift IV, 3 (1898).

Zu Sweet's Oldest English Texts i Anglia Bd. XXI.

Zu alt-und mittelenglischen dichtungen IX—X (nr. 51—57) ibid.

Tegnér und Byron i Herrigs Archiv Bd. CI.

Engl. culver—russ. gólubi i Indogerman. Forschungen Bd. X.

Skandinavische Byronübersetzungen i Engl. Studien årg. 1898.

Die aussprache der beiden mhd. kurzen e i Zeitschr. für deutsche Philologie Bd. XXX.

Altsächsisches elementarbuch. Heidelberg 1899.

Dessutom en del *recensioner* i tyska facktidskrifter.

Elias Janzon:

Propertii första elegi. Utkast till en filologisk tolkning (i Festskrift tillägnad Konsul O. Ekman = Göteborgs Högskolas Årsskrift IV. 1898. 3).

Rudolf Kjellén:

Nationalitetsidén (5 art. i Göteborgs Aftonblad Juli 1898).

Studier i äldre Vestgötalagen (i Tidskr. for Retsvidenskab 1898).

Stat och samhälle i det gamla Vestergötland (under tryckn. i Västgöta Fornminnesfören. Tidskr.).

Den sydafrikanska frågan (i Göteborgs Högskolas Årsskrift 1898).

Ljus öfver unionen! Tal vid Sveriges Agrarförbunds Årsmöte den 6 Febr. 1899.

Rätt och sanning i flaggfrågan (W. Zachrissons boktr. 1899).

Ett större antal *tidningsuppsatser* i politiska och geografiska ämnen.

Efraim Liljeqvist:

Några tankar om konservatism och särskildt konservatism i vetenskapen (i Högskolans festskrift till Konsul Oscar Ekman).

Johan Mortensen:

Medeltidsdramat i Frankrike, utgörande Häft. IX af Populärt vetenskapliga föreläsningar vid Göteborgs Högskola.

Anmälningar af *G. af Geijerstam*, Äktenskapets komedi, i Nordisk Tidskrift 1899, 1; af *Aug. Strindberg*, Till Damaskus, i Ord och Bild 1899, 3.

Vitalis Norström:

Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien? I. (Göteborgs Högskolas Årsskrift, IV, 1, 1898).

Några grunddrag hos vår tids kultur (Festskrift, tillägnad Oscar Ekman, 1898).

Johannes Paulson:

Aristophanes' föregångare och samtida inom den grekiska komedidiktningen. (= Göteborgs Högskolas Årskrift, IV, 2. Medföljde *inbjudning till den offentliga föreläsning*, med hvilken Professor O. E. Lindberg tillträdde sitt ämbete).

Ismene. Ett bidrag till en estetisk kommentar till Sophokles' Antigone. (Ingår i Göteborgs Högskolas Årsskrift, IV, 3 = Festskrift tillägnad Oscar Ekman).

Minnestal hållna i Göteborgs K. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälle å dess Högtidsdagar 1893—1899 (i Göteborgs K. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar, Fjärde följden, II).

Ludvig Stavenow:

Frihetstiden, dess epoker och kulturlif (Populärt vetenskapliga föreläsningar vid Göteborgs Högskola VII. Göteborg 1898).

Olaus Petri som historieskrifvare. Några anmärkningar vid studiet af hans svenska krönika (i Festskrift tillägnad Oscar Ekman den 16 December 1898 af Göteborgs Högskola. Göteborgs Högskolas Årsskrift 1898).

Riksrådet grefve Gustaf Bonde såsom statsman och författare (i Historisk Tidskrift 1899).

Anmälan och kritik af S. J. Boëthius: Historisk Läsning för skolan och hemmet. Allmänna historien II. Medeltiden (i Historisk tidskrift 1898).

Några artiklar i Göteborgs Handels- och Sjöfartstidning.

Karl Warburg:

»*Lidners Medea*», Ett tillägg till min Lidnermonografi, i Festskrift till Oscar Ekman.

Velasquez och hans konst. Utgör Häft. X af Populärt vetenskapliga föreläsningar vid Göteborgs Högskola.

Svensk litteraturhistoria i sammandrag. Femte å nyo öfversedda upplagan.

Samma arbete, illustrerad upplaga.

En Sergelbiografi (Anmälan af Georg Göthes I. T. Sergel) i Nordisk Tidskrift 1899.

»Föregångsmän.» En litteraturhistorisk uppsats i *Eko*, Publicistklubbens festskrift.

Uppsatser af litteratur- och konsthistorisk art i Göteborgs Handels- och Sjöfartstidning.

Har utgifvit och försett med tillägg och anmärkningar *Viktor Rydbergs Skrifter* (Häft. 42—63).

Johan Vising:

Den fransk-klassiska stilens uppkomst i Göteborgs Högskolas festskrift tillägnad Konsul O. Ekman, Band IV af Göteborgs Högskolas Årsskrift, 1898.

Rolandssången jämte en inledning om den äldsta franska litteraturen: = Häft. VIII af Populärt vetenskapliga föreläsningar vid Göteborgs Högskola, 1898.

Spaniens förfall, en artikelserie i Göteborgs Handels- och Sjöfartstidning, december 1898, januari 1899.

Om förstummandet af finalt r i franskan, i Pedagogisk Tidskrift, april 1899.

Artikeln *Anglonormannisch* i Jahresbericht über die Fortschritte der romanischen Sprachen, Band IV, 1899.

Smärre uppsatser och granskningar i Literaturblatt für germanische und romanische Philologie, Zeitschrift für französische Sprache und Literatur, Romania, Pedagogisk Tidskrift, Historisk Tidskrift och Göteborgs Handels- och Sjöfartstidning.

Har ock utgifvit denna Årsredogörelse.

Lars Wåhlin:

De editione Thomae Magistri eclogae a Laurentio Normanno parata (i Festskrift tillägnad f. d. Konsuln, K. m. st. k. N. O. m. m. Oscar Ekman den 16 december 1898 af Göteborgs Högskola = Göteborgs Högskolas Årsskrift IV. 1898. 3).

Bland sådana af Högskolans lärare under det senaste läsåret företagna resor och erhållna förtroendeuppdrag eller utmärkelser, hvilka stå i samband med deras vetenskapliga eller litterära verksamhet, må följande här anföras:

A. U. Bååth: Företog i februari månad d. å. en uppläsningsturné i en del af södra Sveriges städer (10 st.) och föredrog därvid en otryckt diktcykel: »Ungmön från Antwerpen».

Erhållit ett af Svenska Akademiens större stipendier för vittra författare.

Efraim Liljeqvist: Har under december 1898 och januari 1899 företagit en studieresa i och för arbete på fysiologiska institutionen i Upsala.

Johannes Paulson: Utnämndes den 1 december 1898 till Riddare af Kongl. Nordstjärneorden.

Ludv. Stavenow: Valdes den 3 december 1898 till ledamot af Göteborgs Stadsbiblioteks Styrelse.

Johan Vising: Valdes den 9 januari till ordförande i Göteborgs Stadsbiblioteks styrelse; den 6 mars till sekreterare i Kongl. Vetenskaps- och Vitterhetssamhället.

Till medlemmar af redaktionskommittéen för Högskolans Årsskrift har Lärarerådet för 1899 återvalt Professorerna *Vising* och *Norström* samt Bibliotekarien *Wåhlin.* Denna kommitté har inom sig utsett Professor *Vising* till ordförande och Bibliotekarien *Wåhlin* till sekreterare.

Af Årsskriften har under 1898 dess fjärde band utkommit, innehållande:

1. Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien? Af *Vitalis Norström.* I.

2. Aristhophanes' föregångare och samtida inom den grekiska komedidiktningen. Af *Johannes Paulson.* (Se ofvan s. 26.).

3. Festskrift tillägnad f. d. konsuln, K. m. st. k. N. O. m. m. Oscar Ekman den 16 december 1898 af Göteborgs Högskola. (Se ofvan s. 8.)

4. Årsredogörelse 1897—98.

Af Högskolans undervisning hafva under läsåret begagnat sig:

Lärjungar (Ordningsstadgan § 7) under h. t. 58, under v. t. 63. Af dessa äro 51 namn gemensamma för båda terminerna.

Under höstterminen inskrefvos 17 nya lärjungar, under vårterminen 9.

Enligt uppgift till vårterminens katalog hafva lärjungarne beredt sig för följande examina:

Filosofie licentiatexamen...	9
» kandidatexamen	32
» » efterpröfning	1
Teologisk filosofisk examen	9
Juridisk » »	3
» preliminär »	6

Tre vid slutet af vårterminen inskrifne studerande hafva icke anmält sig afse någon särskild examen.

De lärjungar, som bereda sig för filosofie licentiatexamen, hafva med ett undantag aflagt filosofie kandidatexamen.

Auskultanter (Ordningsstadgan § 13) hafva under höstterminen varit 21, under vårterminen 23.

Som *åhörare* af de offentliga föreläsningarna (Ordningsstadgan § 14) hafva antecknat sig (utan frånräkning af samma namn, där det förekommer vid två eller flere serier) under h. t. till trenne serier 1064 personer, under v. t. till trenne serier 527.

Sedan sista Årsredogörelsen hafva tvenne studerande vid Högskolan med döden afgått, dödens första skörd bland hennes alumner.

Oscar Georg Setterwall, som var född 1876 och efter vid Göteborgs Latinläroverk 1895 aflagd mogenhetsexamen inskref sig vid Högskolan v. t. 1898 för att bereda sig för filosofie kandidatexamen, afled kort derefter, den 20 juni 1898.

Oscar Emanuel Högberg var född 1867, aflade mogenhetsexamen vid Göteborgs Latinläroverk v. t. 1887, filosofie kandi-

datexamen vid Upsala Universitet 1892 och inskrefs såsom studerande vid Högskolan hösten samma år för att bereda sig för filosofie licentiatexamen. Döden ryckte honom dock från hans samvetsgranna arbete, den 11 februari 1899. I honom förlorade Högskolans lärjungar en ädel vän och en god föresyn. Det förtroende han bland dem åtnjöt, visade sig genom de flere hedrande uppdrag, han af Studentföreningen fick mottaga, främst genom ordförandeskapet inom densamma, hvilket han beklädde h. t. 1897 och v. t. 1898. Äfven bland sina lärare hade *Högberg* gjort sig omtyckt för sitt ärliga arbete och sin redbara karakter.

Följande *examina* hafva under läsåret vid Högskolan aflagts:

Sept. 1898 (afslutad den 10 sept.):

Fil. kand. *Evald Olbers* fil. licent.-ex.[2] i *grekiska.*

Fil. d:r *Emil Olmer* fyllnadspröfning för fil. kand.-ex. i *latin.*

Fil. stud. *Josua Mjöberg* fil. kand.-ex.[1] i *latin, estetik* etc., *nordiska språk.*

Till protokollet för denna examen antecknades, att Kanslirådet m. m. D:r *E. F. Gustrin* öfvervarit vissa af de muntliga förhören.

December 1898 (afslutad den 9 dec.):

Fil. stud. *Carl Koch* fil. kand.-ex.[1] i *romanska språk, germanska språk, teoretisk filosofi.*

Fil. stud. *Johan Efraim Spolén* fil. kand.-ex.[1] i *historia, nordiska språk, estetik med litteratur- och konsthistoria.*

Fil. kand. *Aksel Uddman* fyllnadspröfning i *historia.*

Fil. kand. *Karl Edvard Eriksson* särskild pröfning i *antropologi och logik* och fyllnadspröfning i geografi.

Mars 1889 (afslutad den 11 mars):

Fil. kand. *Karl Lindberg* fil. licent.-ex.[1] i *nordiska språk.*

Fil. stud. *Josef Lundén* fil. kand.-ex.[1] i *romanska språk, germanska språk, teoretisk filosofi.*

Fil. stud. *Gustaf Isberg* fil. kand.-ex.[1] i *teoretisk filosofi, praktisk filosofi, statskunskap med geografi.*

Fil. stud. *Carl Eneman* fil. kand.-ex.[2] i *statskunskap med geografi, nordiska språk.*

Fil. stud. *Nils Henriksson* teol. filos.ex. (odelad).

Juni 1899 (afslutad den 9 juni):

Fil. stud. *Josua Mjöberg* fil. kand.-ex.[2] i *teoretisk filosofi, grekiska.*

Fil. stud. *Fritiof Palmér* fil. kand.-ex.[1] i *romanska språk, estetik etc. nordiska språk.*

Fil. lic. *Evald Olbers* fyllnadspröfning för fil. kand.-ex. i *germanska språk.*

Fil. studd. *Erik Ragnar Claesson* och *Carl Malm* jurid. filos. ex.

Fil. studd. *Per Linncranz, Torsten Gedda, Emanuel Lundgren* jurid. preliminär ex.

Fil. studd. *Harald Edv. Erikson, Victor Johnsson, John Hagard, Rudolf Teodor Möller* teol. filos. ex.[1]

I följande fall, där Högskolan icke ägt självskrifna examinatorer, har Examenskommissionens ordförande, med stöd af bestämmelserna i Kongl. Maj:ts nådiga resolution af den 17 juni 1893, till examinator förordnat annan lärare vid Högskolan, nämligen:

Sept.	1898	Docenten	*Wåhlin*	att	examinera	i *grekiska;*
Dec.	»	»	*Mortensen*	»	»	» *estetik etc.;*
»	»	»	*Kjellén*	»	»	» *statskunskap m. geografi;*
Mars	1899	»	»	»	»	» »
»	»	»	*Liljeqvist*	»	»	» *praktisk filosofi;*
»	»	»	*Wåhlin*	»	»	» *grekiska;*
Juni	»	»	»	»	»	» » ;
»	»	»	*Mortensen*	»	»	» *estetik etc.;*
»	»	»	*Kjellén*	»	»	» *statskunskap m. geografi;*
»	»	»	*Liljeqvist*	»	»	» *praktisk filosofi.*

Den af Herr *James Carnegie* till Högskolan under detta som under sex föregående läsår skänkta *stipendiesumman,* 1,500 kronor, har fördelats i fem lika belopp, hvilka tillerkänts (Lärar. prot. den 11 febr. 1899) F. K. *Rob. Malmgren,* Fil. Studd. *J. Mjöberg, C. Koch, R. Lindkvist* och *J. Lundén.*

Ur den å *David Carnegies* stipendiefond (20,000 kr.) för år 1898 upplupna räntan har Lärarerådet utdelat tvenne sti-

pendier å 400 kronor hvartdera åt F. K. *Ad. Wallerius* och Fil. Stud. *J. E. Spolén* (Lärar. prot. den 11 febr. 1899).

Af besparade räntor å de båda nyssnämnda donationerna har Lärarerådet tilldelat Fil. Stud. *F. Palmér* ett extra stipendium å 200 kronor (Lärar. prot. den 9 juni 1899).

Af Kongl. och Hvitfeldtska Stipendieinrättningen hafva F. KK. *O. Svedberg, K. Fredlund* och *K. Grimberg* hvardera erhållit ett stipendium å 200 kronor.

Göthilda-stiftelsen har tilldelat Fil. Stud. *Gustaf Arthur Jonsson* ett stipendium å 200 kronor, och Lärarekollegiet vid Göteborgs Latinläroverk har tilldelat Fil. Studd. *Victor Johnsson* och *Gustaf Ekström* hvardera ett *Amanda Cervins* stipendium å 125 kronor.

»Ungdomsvän» har äfven detta år visat det intresse för Högskolans verksamhet och den vänliga omtanke för hennes lärjungar, att han öfverlämnat 600 kronor att af Studentföreningen utdelas såsom stipendier, och 400 kronor att af Lärarerådet utdelas såsom premium för den bästa af någon af Högskolans lärjungar publicerade afhandlingen. Stipendierna, å 200 kronor hvartdera, hafva tillerkänts Fil. Studd. *K. Holmertz, V. Fredborg* och *K. Bergman*; premiet åt Fil. D:r *Emil Olmer* för hans doktorsafhandling *Konflikten mellan Danmark och Holstein—Gottorp 1695—1700*, bedömd i maj 1898 med betyget *Med beröm godkänd* af Filos. Fakulteten i Upsala.

Sedan Professor *Karl Warburg* i skrifvelse af september 1898 ställt 300 kronor till Lärarerådets förfogande att »tilldelas en studerande vid Högskolan, som sysselsätter sig med studier i estetik, litteratur, och konsthistoria, för att han må kunna företaga en kortare studieresa till utländska konstgallerier (företrädesvis Berlins och Dresdens)», tillerkändes detta stipendium åt F. K. *Knut Fredlund*. Den för Högskolan och särskildt för estetikens, litteratur- och konsthistoriens studium så varmt intresserade gifvaren må här mottaga ett hjärtligt tack för sin vackra gåfva.

Studentföreningen har såsom läsrum fått sig upplåtet ytterligare ett rum i Högskolans lokal och den har af Styrelsen

fått sig tillerkändt såsom bidrag till bokinköp och tidningsprenumeration 100 kronor och för uppehållande af öfningar i sång och gymnastik 200 kronor, allt för år 1899 (Styr. prot. 3 december 1898). Dessutom har Professor *Karl Warburg*, manad af samma ädelmodiga motiv, som förmått honom att skänka nyss nämnda stipendium, genom rektor till Studentföreningen öfverlämnat ett belopp af 200 kronor till inköp af de för examensstudier i estetik, litteratur- och konsthistoria behöfliga läroböcker; hvarför här äfvenledes säges honom ett varmt tack.

Studentföreningens bibliotek har under läsåret ökats med ungefär femtio band.

En synnerligen vacker och betydelsefull gåfva har Studentföreningen erhållit af Göteborgs damer på initiativ af *Friherrinnan Lagerbring*, nämligen ett nytt, särdeles konstrikt utarbetadt och vackert standar. Det invigdes med en enkel och anslående fest å Högskolan den 16 maj, hvarvid Studentföreningen fick till de ädelmodiga gifvarinnorna uttala sitt djupt kända och vördsamma tack. För visso skall den rena duken med sin bild af Sveriges störste hjältekonung, Göteborgs grundläggare, blifva ett tecken, som Göteborgs Högskolas Studenter skola älska att följa på dess maning »*Genom sanning till frihet!*»

Ännu en vacker och nyttig gåfva fick Studentföreningen kort efteråt mottaga af samma gifvarinnor, nämligen en värdefull Bechsteins flygel. Anbragt i Studentföreningens lokal, torde den blifva en mäktig häfstång att höja Föreningens sinne för en ädel konst och dess förmåga att utöfva densamma.

Ur den af Styrelsen för Göteborgs Stadsbibliotek, — med hvilket Högskolans bibliotek är förenadt — till Stadsfullmäktige afgifna årsberättelsen för kalenderåret 1898 torde följande böra här meddelas:

Biblioteket har varit tillgängligt å samma tider, som i föregående årsredogörelser angifvits.

Antalet besök uppgår för året till 8,161 (mot 7.768 under år 1897) eller i medeltal pr dag 26,93 (mot 25,64).

Till begagnande å stället hafva, utan medräkning af de böcker, som tillhöra referensbiblioteket, framtagits 5,133 band (mot 5,050). Antalet utlånade band har varit 4,754 (mot 4,371).

Från offentliga bibliotek å andra orter ha 99 boklån förmedlats (mot 113).

Bibliotekets accessionskatalog upptager 2,186 nummer (mot 1,880). Härtill komma 150 tidskrifter, 18 tidningar, statistiskt tryck samt de från Kongl. Justitiedepartementet erhållna svenska landsortstidningarna för år 1896.

Af Bibliotekets ordinarie medel ha 6,405 kronor 71 öre användts för bokinköp.

Bland gåfvor som tillfallit Biblioteket under år 1898, bör i främsta rummet nämnas den storartade gåfva, Biblioteket erhållit af Grosshandlaren och Kommendören *Aug. Röhss.* Herr *Röhss* har nämligen inköpt och till Stadsbiblioteket öfverlämnat det för sin rikhaltighet och dyrbarhet allmänt bekanta Tranemåla-biblioteket, förr tillhörigt f. d. ledamoten af Riksdagens andra kammare *L. Månsson* och omfattande öfver 25,000 nummer, hufvudsakligen skandinavisk litteratur. Genom denna gåfva, den ojämförligt största och värdefullaste bokgåfva, som någonsin kommit Biblioteket till del, har icke blott den i ett nybildadt bibliotek helt naturliga bristen på äldre arbeten blifvit i högst väsentlig mån afhjälpt, utan också många luckor i den nyare litteraturen fyllda.

Biblioteket står, med Göteborgs Högskolas Årsskrift och Kongl. Vetenskaps- och Vitterhetssamhällets Handlingar såsom bytesmedel, för närvarande i skriftbyte med 186 vetenskapliga institutioner och lärda samfund.

Bokbinderiarbete har under året utförts för 1,241 kr. 4 öre af Bibliotekets medel och 150 kronor, anslagna af Kongl. Vetenskaps- och Vitterhetssamhället.

För fortgången af Stadsbibliotekets byggnad redogöres i följande ord:

Med anledning af den i december 1897 utlysta allmänna entreprenaden inkommo den 7 februari sju anbud å uppförande af biblioteksbyggnaden, hvardera omfattande olika alternativ. Vid sammanträde den 10 s. m.

beslöt byggnadskommittéen att för sin del antaga det af byggmästarefirman J. Dähn ingifna anbudet att för en summa af 195,500 kronor uppföra byggnaden enligt det alternativ, som afsåg användande af tegel som väsentligt fasadmaterial. Detta byggnadskommittéens beslut godkändes den 12 s. m. af biblioteksstyrelsen, den 15 februari undertecknades kontraktet med byggmästarefirman J. Dähn och omedelbart därpå tog grundläggningsarbetet sin början.

Vid byggnadskommittéens sammanträde den 31 mars meddelades, att herrar *Aug. Röhss*, *Rob. Dickson*, *C. Wijk*, *P. Fürstenberg*, *Carnegie & C:o*, *Johansson & Carlander* samt *J. Ed. Levisson*, till byggnadskommittéens förfogande ställt en summa af sammanlagdt 34,000 kronor i afsikt att möjliggöra ett rikligt användande af kalksten i fasaderna. Och den 27 april meddelades, att herrar *I. Wærn*, *E. Wijk* samt *Larsson, Seaton & C:o* skänkt hvardera 1,000 kronor i och för utbyte af Börringetegel, hvilket varit afsedt att användas i vissa delar af fasaderna, mot Siegersdorfer eller därmed jämförligt tegel.

Tack vare dessa frikostiga gåfvor torde den nya biblioteksbyggnaden komma att te sig i ett särdeles prydligt, såväl ändamålet som platsen värdigt skick, hvarjämte den äfven vunnit afsevärdt i soliditet.

Byggnadsarbetet har bedrifvits särdeles raskt och vid årets slut stod byggnaden under tak.

Högskolans fonder uppgingo, enligt Drätselkammarens till Styrelsen (prot. 8 april) inlämnade redogörelse, vid ingången af år 1899, till följande belopp:

Edvard Magnus' fond	kr.	334,100: —
Lundgrenska högskolefonden	»	586,000: —
David Carnegies fond	»	552,944: 89
Oscar Ekmans fond	»	415,000: —
Göteborgs undervisningsfond	»	39,091: 07
David Carnegies stipendiefond	»	20,000: —
Pensionsfonden	»	34,732: 63
Gustaf Adolfs-fonden	»	30,000: —
Olof Olofsson Wijks minne	»	100,000: —
James Carnegies donation	»	50,000: —
Dispositionsfonden	»	114,903: 05
Summa kronor		2,276,771: 64

Motsvarande totalsumma vid ingången af år 1898 var 2,006,847: 77.

Af Högskolans fonder äro placerade mot 5 % 212,500; mot 4 3/4 % 30,000; mot 4 1/2 % 6,535: 96; mot 4 1/4 % 143,000; mot 4 % 1,826,100. På giro voro innestående 48,903: 05; på sparbanksbok 9,732: 63.

Behållningen af organisationsanslaget utgjorde vid ingången af år 1899 kronor 1,627: 29 (samma summa vid förra årets ingång) samt besparingarna på årsanslaget 27,664: 99 (mot 33,376: 99). I denna summa ingår det i förra årsredogörelsen omnämnda årsbidraget af Konsul *Ekman* på 4,000 kronor. Samtliga Högskolans fonder utgjorde alltså vid ingången af år 1899 i rundt tal 2,306,000 kronor (mot 2,042,000 kronor vid ingången af 1898).

Till revisorer af Högskolans räkenskaper för år 1899 har Kongl. Maj:t utsett Rektor *G. R. Röding* med Lektor *A. Bellinder* som suppleant samt Stadsfullmäktige e. o. Hofrättsnotarien *E. W. Molin* och stadsmäklaren *R. Strömbeck* med Direktören *Karl Strömvall* till suppleant.

Undervisningen tager nästa hösttermin sin början fredagen den 8 september.

Göteborg den 15 juni 1899.

JOHAN VISING.



Bihang till Årsredogörelse 1898—99.

ÖFVERSIKT

AF

ALLMÄNBILDANDE FÖREDRAG

SOM HÅLLITS AF GÖTEBORGS HÖGSKOLAS LÄRARE

H. T. 1891—V. T. 1899

SAMMANFATTAD AF

GUSTAF CEDERSCHIÖLD



GÖTEBORG
WALD. ZACHRISSONS BOKTRYCKERI
1899

Då lärarne vid Göteborgs Högskola erfarit, att vid innevarande års Nordiska Akademiska möte komme att från några af Nordens Högskolor framläggas rapporter öfver dessas verksamhet för s. k. »University Extension» under de sista åren, hafva Göteborgs Högskolas lärare funnit önskligt, att vid samma tillfälle äfven från deras sida framlades en redogörelse för den undervisning, de själfva meddelat utöfver den enkom för de vid Högskolan inskrifna lärjungarne afsedda, d. v. s. utöfver de föreläsningar och öfningar, som i Högskolans ordningsstadga (§ 13) kallas »enskilda».[1]

Och enär en sammanfattning af hithörande uppgifter icke vid något tidigare tillfälle blifvit utförd, beslöto Högskolans lärare att låta redogörelsen omfatta hela den tid, Högskolan hittills varit i verksamhet, alltså Sept. 1891—Maj 1899 eller *åtta* läsår. Utarbetandet af redogörelsen uppdrogs åt undertecknad.

---

[1] På samma gång som Högskolans ordningsstadga beträffande s. k. enskilda föreläsningar och öfningar uttryckligen bestämmer, att dessa afse att gifva Högskolans lärjungar »en sammanfattande och vetenskapligt hållen handledning vid inhämtandet af examensfordringarna», medgifver stadgan äfven andra än Högskolans lärjungar tillträde till ifrågavarande kurser. Dessa utanförstående, de s. k. auskultanterna, hafva att särskildt anmäla sig samt att erlägga en ringa afgift, beräknad efter antalet veckotimmar.

Antalet auskultanter har varit:

1891	h. t.	15	1895	h. t.	6
1892	v. t.	11	1896	v. t.	12
»	h. t.	10	»	h. t.	36
1893	v. t.	11	1897	v. t.	16
»	h. t.	11	»	h. t.	4
1894	v. t.	10	1898	v. t.	8
»	h. t.	19	»	h. t.	3
1895	v. t.	28	1899	v. t.	5

Bland auskultanterna märkas åtskilliga lärare och lärarinnor vid undervisningsanstalter i Göteborg.

I. På Högskolan och enligt dess arbetsordning.

De "offentliga" föreläsningarna skola, enligt § 14 af Högskolans ordningsstadga, »afse att gifva lärjungarne en närmare kännedom af något visst område inom den föredragna vetenskapen och skola anordnas så, att under årens lopp olika hufvudgrenar af vetenskapen erhålla sin belysning. — Dessa föreläsningars antal bestämmes dels med hänsyn till det föredragna ämnets beskaffenhet, dels ock med hänsyn till den föreläsaren i öfrigt åliggande undervisningsskyldighet.»

»Tillträde till de offentliga föreläsningarna är, efter anteckning å en för hvarje föreläsningsserie i sådant ändamål framlagd lista, öppet för hvarje Högskolans lärjunge och dessutom, i den mån förhållandena det medgifva, för utom Högskolan stående åhörare.»

Sedan Högskolans öppnande hafva dess lärare hållit följande serier af offentliga föreläsningar.

HJ. EDGREN (prof. 1891—93): *Mindre dikter samt Lancelot and Elaine af Tennyson* (10 förel., h. t. 91); — *Shakespeare's Othello* (8 förel., h. t. 92);

A. KOCK (prof. 1891—93): *Fornsvenska och Forndanska ordspråk* (8 förel., v. t. 92); — *Om språkets förändring* (4 förel., v. t. 93).

K. WARBURG (prof. 1891—99): *Svensk konst och svensk konstteori under gustavianska tiden* (9 förel., h. t. 91); — *Lessing samt Goethes och Schillers Sturm und Drang-tid* (17 förel. under h. t. 92 och v. t. 93); — *Esaias Tegnér* (11 förel., v. t. 94); — *Rafael, jämte en inledande öfversikt öfver hans föregångare och förutsättningar i Italiens konst* (10 förel., h. t. 95); — *Velasquez och hans konst* (2 förel., h. t. 98).

E. CARLSON (prof. 1891—93): *Det stora nordiska krigets återverkan på fosterlandets inre utveckling* (6 förel., v. t. 92); — *Historiens ställning som vetenskap i våra dagar* (1 förel., v. t. 92); — *Kristoffer Columbus och upptäckten af Nya världen* (5 förel., v. t. 93).

J. VISING (prof. 1891—99): *De romanska språkens uppkomst* (6 förel., v. t. 92); — *Dante* (8 förel., h. t. 93); — *De romanska språkens och litteraturernas äldsta skeden* (8 förel., h. t. 95); — *Den äldsta franska litteraturen* (9 förel., h. t. 97).

J. PAULSON (prof. 1891—99): *Sophokles Aias* (3 timmar i veckan v. t. 92); — *Grekernas teater och skådespel* (4 förel., v. t. 93); — *Den tebanska hjältesagan i den grekiska tragedien* (9 förel., h. t. 94); — *Om samhällsklasserna i den fornromerska staten* (4 förel., v. t. 96); — *Aristophanes och hans komedier* (7 förel., v. t. 97).

V. NORSTRÖM (prof. 1891—99): *Naturalismen i vår tids filosofi* (4 förel., v. t. 92); — *Inledning till den praktiska filosofien* (16 förel., h. t. 93); — *Platos Staten* (11 förel., v. t. 96); — *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* (8 förel., v. t. 98).

G. CEDERSCHIÖLD (prof. 1893—99): *Om svenskan som skriftspråk* (11 förel., v. t. 95); — *Erikskrönikan, ett historiskt epos från folkungatiden* (9 förel., h. t 98).

F. HOLTHAUSEN (prof. 1893—99): *Geschichte der altenglischen Litteratur* (6 förel., v. t. 94); — *Chaucers Leben und Dichtung* (7 förel., h. t. 96); — *Deutsche Statseinrichtungen* (7 förel., v. t. 99).

L. STAVENOW (doc. 1894—95, prof. 1895—99): *Den stora engelska revolutionen i det 17:de århundradets midt* (9 förel., h. t. 94); — *Frihetstiden* (10 förel., v. t. 97).

O. E. LINDBERG (e. o. lärare 1891—94, docent 1894—98, prof. 1898—99): *Mohammed och Koranen* (8 förel., v. t. 96); — *Drag af de spanska morernas lif* (8 förel., h. t. 97).

R. KJELLÉN (doc. 1891—99): *Grundtanken och sammanhanget i Sveriges statsskick af 1809* (5 förel., v. t. 92); — *Den arktiska forskningen och dess topografiska resultater* (9 förel., v. t. och h. t. 93); — *Japan, världens nya stormakt* (14 förel., h. t. 96 och v. t. 97); — *Inledning till Sveriges geografi* (5 förel., v. t. 99).

A. U. BÅÅTH (doc. 1891—99): *Hjältesångerna i den äldre Eddan* (3 förel., v. t. 94).

E LILJEQVIST (doc. 1894—99): *Antik och modern sofistik* (11 förel., v. t. 95); — *Inledning till psykologien* (7 förel., h. t. 98).

ELIAS JANZON (doc 1895—99): *Den romerska kärlekslyriken* (5 förel., v. t. 97); — *Q. Horatius Flaccus, hans lif och diktning* (7 förel., v. t. 99).

J. MORTENSEN (doc. 1898—99): *Medeltidsdramat i Frankrike* (6 förel., v. t. 98).

Antal åhörare (utan frånräkning af de för två eller flere serier gemensamma namnen) vid de offentliga föreläsningskurserna:

h. t. 1891 (2 serier)	1409	h. t. 1895 (2 serier)	943
v. t. 1892 (5 »)	1012	v. t. 1896 (3 »)	956
h. t. » (3 »)	923	h. t. » (2 »)	697
v. t. 1893 (5 »)	1644	v. t. 1897 (3 »)	753
h. t. » (2 »)	798	h. t. » (2 »)	566
v. t. 1894 (3 »)	1163	v. t. 1898 (3 »)	457
h. t. » (2 »)	720	h. t. » (3 »)	1064
v. t. 1895 (2 »)	483	v. t. 1899 (3 »)	526

Till Högskolans offentliga föreläsningar kunna äfven räknas de, med hvilka under de senaste åren nyutnämnda professorer börjat sin undervisning; dessa **inträdesföreläsningar** hafva nämligen, liksom de vanliga offentliga, varit fritt tillgängliga för allmänheten samt därjämte varit ganska populärt hållna. De hafva också varit talrikt besökta. Följande inträdesföreläsningar hafva hittills förekommit:

Die Entstehung des älteren englischen Dramas af F. Holthausen (1 febr. 94);

Om s. k. subjektlösa satser i svenskan af G. Cederschiöld (10 sept. 94);

Om förhållandet mellan politisk historia och kulturhistoria af L. Stavenow (14 nov. 95);

Semiterna och bokstafsskriften af O. E. Lindberg (8 sept. 98).

Medan tillträdet till de ofvan nämnda föreläsningarne varit fritt, har däremot en ringa inträdesafgift erlagts vid de **föreläsningar,** som hållits af **e. o. lärare i franska,** nämligen

M. Gandolphe, som föreläst: *Le roman français dans notre siècle, et plus particulièrement le roman contemporain* (1 t. i veckan okt.—15 dec. 95, febr.—april 96); — *La comédie classique du XVII^{me} siècle* (1 t. i veckan okt.—15 dec. 95); — *La tragédie classique du XVII^{me} siècle* (1 t. i veckan febr.—april 96); — *Victor Hugo* (1 t. i veckan febr.—april 97); — *La vie intellectu-*

elle contemporain en France (1 t. i veckan febr.—april 97); — *Les femmes savantes de Molière* (1 t. i veckan febr.—april 97).

E. AVENARD, som föreläst: *Les salons français au XVIII^me^ siècle* (1 t. veckan h. t. 98); — *Alfred de Musset, sa vie, ses poésies, son théatre* (1 t. i veckan h. t. 98).

Slutligen bör omnämnas, att Högskolan firat två **minnesfester**, hvarvid **tal** hållits och allmänheten haft fritt tillträde, nämligen den 8 dec. 1894 till Gustaf II Adolfs minne och den 12 maj 1896 till Gustaf Vasas. Vid bägge tillfällena har minnestalet hållits af L. STAVENOW.

II. Utom Högskolan inför allmänheten

eller inför sällskap eller föreningar af bildade personer, som ej tillhöra visst fack.

Närmast likartade med de under I omtalade offentliga å Högskolan hållna föreläsningarna äro de, som här sammanförts till en grupp, nämligen de, som på olika ställen mot inträdesafgift hållits för den bildade allmänheten, och de, som blifvit upplästa inför sådana lärda och vittra sällskap, som icke utgjorts af personer tillhörande samma fack.[1] Ämnena äro delvis desamma som i I.

Offentliga föreläsningar hafva hållits af

J. PAULSON i Landskrona öfver *Sophokles Konung Oidipus* (1 förel., h. t. 95) och *Sophokles Antigone* (1 förel., h. t. 95) samt i Helsingborg (å därvarande föreläsningsförening) om *Samhällsklasserna i Rom* (2 förel., h. t. 96).

---

[1] Föredrag för lärare upptages under III.

R. KJELLÉN i Stockholm om *Japan och Europa* samt *Japanska lifsbilder* (3 förel., v. t. 98), i Skara *Japanska lifsbilder* (1 förel., v. t. 98) samt i Jönköping (å därvarande föreläsningsförening) *Japan och Europa, till belysning af den gula faran* (2 förel., h. t. 98).

A. U. BÅÅTH i Göteborg (å Handelsinstitutets sal) om *Kärlek i forna dagar, skalden Kormaks saga* (1 förel.) och *Kvädet om tiggaren Skide* (1 förel.).

Göteborgs Kongl. Vetenskaps- och Vitterhetssamhälle är visserligen, som namnet angifver, i hufvudsak ett lärdt sällskap, och det kunde därför tyckas, som borde de i detta sällskap hållna föredragen icke anföras i detta sammanhang. Men på grund däraf, att Vetenskaps- och Vitterhetssamhället omfattar representanter dels för många sinsemellan vidt skilda vetenskapsgrenar, dels äfven för vitterhet, tekniska yrken och industri, har det blifvit vanligt, att vid de ordinarie sammankomsterna de föredragande beflitat sig om en populär och lättfattlig form. En sådan form är naturligtvis nödvändig vid årshögtiderna (d. 24 jan.) och andra festliga tillfällen, då allmänheten inbjudes att närvara.

I Vet.- och Vitt.-samhället har prof. HJ. EDGREN varit ordförande för v. t. 1893, prof. K. WARBURG för åren 1895 och 1896; prof. J. PAULSON har varit sekreterare från maj 1892 till mars 1899, då han afgick och prof. J. VISING valdes i hans ställe. I egenskap af sekreterare har prof. PAULSON vid årshögtiderna (d. 24 jan.) hvart och ett af de senaste sju åren hållit minnestal öfver Samhällets under det gångna året aflidne ledamöter.[1]

Inom Samhället hafva följande af Högskolans lärare hållit föredrag öfver här angifna ämnen:

HJ. EDGREN: *Kritisk framställning af Penkas åsikter om ariernas urhem* (3/10 92).

A. KOCK: *Peder Låles ordspråk* (7/12 91).

K. WARBURG: *C. A. Ehrensvärd såsom tecknare* (19/10 91);

---

[1] Minnestalen äro tryckta i Samhällets Handlingar, Fjärde följden, II. Göteborg 1899.

— *Gustaf III och C. A. Ehrensvärd* (6/3 93); — *Meddelanden från Magdalena Rudenschölds ungdomsdagar* (7/5 94); — *Bellmansdiktens inflytande i Danmark* (4/2 95); — *Frihetstidens politiskt-ekonomiska litteratur* (2/12 95); — *Thomas Thorilds ställning i den gustavianska tidens vitterhet jämte några nya bidrag till hans biografi* (24/1 96); — *Tal på femtioårsdagen af Es. Tegnérs död* (om Tegnérs ungdomsdiktning, 2/11 96); — *Ett förspel till den Kellgrenska kulturstriden* (24/1 97); — *Antik porträttmålning* (2/11 97).

E. Carlson: *Columbus och Toscanelli, eller frågan om prioriteten af idéen om en västlig väg till Indien* (10/4 93).

J. Vising: *Den italienska språkfrågan* (7/11 92); — *Sagans uppkomst och vandringar* (5/11 94); — *Om språkskönhet* (7/12 96); — *Uppkomsten af den fransk-klassiska stilen* (7/11 98).

J. Paulson: *M. Porcius Cato Censorius, en typ för den gammalromerska andan* (10/1 94); — *Några anmärkningar till Oidipus-sagan* (7/10 95); — *Aristophanes satir öfver athenarnes processlystnad* (2/5 98).

V. Norström: *Patriotismens apologi* (4/3 95); — *Den psykologiska förklaringen om religionens uppkomst och natur* (5/12 98)

G. Cederschiöld: *Om eufemism* (5/10 96); — *Kvinnospråk* (10/4 99).

L. Stavenow: *Frihetstidens politiska doktriner* (1/11 97).

A. U. Bååth: *De isländska trollsångerna* (6/2 93); — *Bröllopsseder i Norden under 1500- och 1600-talen* (5/3 94); — *En fornnordisk Don-Quijotiad* (13/4 96).

I sällskapet **Gnistan**, som består af ett stort antal för konst, litteratur och vetenskap intresserade personer, hafva följande föredrag hållits, nämligen af:

K. Warburg: *Om Gustaf II Adolf i svensk diktning* (5/12 94); — *Om Rafaels konst* (15/1 96).

J. Vising: *Dantebiografier* (4/10 93); — *Om den italienska språkfrågan* (10/10 94); — *Om litterära förfalskningar* (2/10 95); *Italienska resande i Sverige* (7/4 97); — *Referat af en nyutkommen afhandling om kyssens historia* (29/11 97).

J. Paulson: *Catullus och Lesbia, en litteratur- och kultur-*

historisk skildring från det gamla Rom (2/3 92); — *Cato och fruarna, ett bidrag till kvinnoemancipationens historia* (8/2 93); — *Sokrates och Aristophanes, ett stycke antik kulturhistoria* (1/11 93); — *Om Orestes- och Antigone-episoderna i den grekiska sagan* (10/2 97); — *Ett sagospel af Aristophanes* (14/4 97); — *En idyll från grekiska senantiken* (8/3 99).

L. STAVENOW: *Några drag af det parlamentariska lifvet i Sverige på 1700-talet* (5/2 96); — *Johannes Magnus och hans historieskrifning* (5/10 98).

R. KJELLÉN: *Mongolisk lifsåskådning* (13/4 99).

L. WÅHLIN: *Ur Thomas Platters lif* (10/2 92); — *Vergilius under medeltiden* (6/12 93); — *Om inredning af bibliotek med särskildt afseende på Göteborgs Stadsbiblioteks nybyggnad* (14/4 98).

I **Alliance Française** (i Göteborg) har

J. VISING föredragit: *Sur le style français* (7/3 93); — *La méthode de travail de quelques auteurs français* (2/11 94); — *Scènes de la vie des mots* (14/10 95).

M. GANDOLPHE: *Sur la vie mondaine sous le premier empire* (28/3 95); — *François Coppée* (23/4 95).

I **English Society** (i Göteborg) har F. HOLTHAUSEN föreläst om *Scandinavian Elements in the English Language* (98).

III. I lärareföreningar m. m.

För **Göteborgs Läraresällskap** har J. PAULSON föredragit *En idyll från den grekiska senantiken* (mars 99) och

O. E. LINDBERG *Om hittiterna och deras egendomliga skrift* (22/4 99).

Till **Läraresällskapets i Stockholm** föreläsningar har K. WARBURG bidragit genom att föreläsa öfver *Velasquez* (h. t. 98).

I **Göteborgs Flickskoleförening** har

J. Vising föreläst om *Uppkomsten af den fransk-klassiska stilen* (v. t. 99).

J. Paulson hållit föredrag öfver ämnet: *Till belysning af pliktbegreppet hos grekerna* (h. t. 97).

G. Cederschiöld har föredragit *Om svensk uppsatsskrifning för mognare ungdom* (h. t. 96).

F. Holthausen har föreläst om *Scandinavian Elements in the English Language* (98).

I **Göteborgs Folkskollärares föreläsningsförening** har

L. Stavenow föreläst om *Egyptens historia och kultur i forntiden* (6 förel., h. t. 95),

O. E. Lindberg öfver *Ursemitisk historia* (4 förel., v. t. 93),

A. U. Bååth om *Forntida bröllopsseder i Norden.*

Vid de förnämligast af folkskollärare besökta **Feriekurserna i Lund** har J. Paulson föreläst om *Samhällsklasserna i Rom* (4 förel., 96); och vid **Sommarkurserna på Grebbestad** har O. E. Lindberg föredragit om *Ursemitisk historia* (2 förel., 94).

Vid skolmöten och skolfester hafva tal och föredrag hållits af flere bland Högskolans lärare: af E. Carlson vid invigningen af Landala skolhus (18/6 92, återblick på 50 års utveckling sedan folkskolestadgan af 1842[1]), vid Gustaf Adolfs-festen i Excercishuset (6/11 92), såsom ordförande vid 11:te allmänna folkskolläraremötet i Göteborg 1893[2]; af J. Vising, J. Paulson, G. Cederschiöld och O. E. Lindberg vid afslutningar i högre flickskolor; af O. E. Lindberg vid Göteborgs folkskolors Pestalozzi-fest 1896 öfver *Pestalozzis lif och verk*[3] samt vid åtskilliga andra skolfester.

I detta sammanhang kan anföras, att O. E. Lindberg hållit 6 föredrag öfver olika ämnen vid **folkhögskolor;** att A. U. Bååth vid **Tärna folkhögskola** uppläst några af de föredrag, som här (under hans namn) äro upptagna i nästa afdelning, samt att i Stockholm K. Warburg bidragit till **Borgarskolans** föreläsningar med att föreläsa öfver *Schiller* och R. Kjellén med en föreläsning om *Vilden och kulturmänniskan.*

---

[1] Tryckt i Göteborgs folkskolors årsberättelse 1893.

[2] Tryckt i mötets förhandlingar s. å.

[3] Tryckt i Göteborgs folkskolors årsberättelse 1897.

IV. För arbetare.

I **Göteborgs Arbetareinstitut** hafva förekommit följande föreläsningar af lärare vid Högskolan:

HJ. EDGREN: *Bildningssträfvanden utanför skolan i Amerika* (1 förel., h. t. 92).

K. WARBURG: *Om Rafaels madonnor* (1 förel., v. t. 96); prof. WARBURG har hela tiden varit vice ordförande i Institutets Styrelse och i denna egenskap stundom talat vid årsafslutningarna.

O. E. LINDBERG: *Historiska karaktärer* (143 förel., v. t. 92—v. t. 99); bland dessa kurser märkas särskildt *Karaktärsbilder från den muhammedanska världen under medeltiden* (10 förel., h. t. 94), *Framstående orientaliska personligheter* (9 förel., h. t. 98), *Karaktärsbilder ur de gamle persernas historia* (7 förel., v. t. 99); dessutom har prof. Lindberg h. t. 94 hållit ett minnestal öfver *Gustaf II Adolf* samt i början af hvart och ett af de senaste 7 åren hållit minnestal öfver de under föregående år aflidna framstående personligheterna.

R. KJELLÉN: *Jordens yta* (8 förel., v. t. 93); *Bilder från höga norden* (15 förel., h. t. 93, v. och h. t. 94); *Från mänsklighetens utkanter, bilder ur de lägsta naturfolkens lif* (15 förel., h. t. 95 och v. t. 96); *Bilder ur Japans historia* (5 förel., h. t. 96).

A. U. BÅÅTH: *Ur Sveriges litteraturhistoria under det gustavianska tidehvarfvet* (6 förel., h. t. 91); *Nordens gudavärld enligt fornsångerna* (5 förel., v. t. 92); *Svenska skaldeporträtt* (7 förel., h. t. 92); *Kulturbilder från Sveriges medeltid* (6 förel., v. t. 93); *Författareporträtt ur den nyare svenska litteraturen* (5 förel., h. t. 93); *Bilder ur nordens odlingshistoria under 15- och 1600-talen* (11 förel., v. och h. t. 94); *Bilder ur Sveriges litteraturhistoria* (5 förel., v. t. 95); *Svenska kulturbilder från 1700-talet* (4 förel., h. t. 95); *Kulturbilder från Lithauen* (1 förel., h. t. 95); *Kvinnor i Sveriges litteratur* (6 förel., v. t. 96); *Danska skalder och författare* (11 förel., h. t. 96 och v. t. 97); *Tegnérs Frithiofs saga, jämförd med den fornnordiska sagan af samma namn* (1 förel., h. t. 96); *Norska skalder i vårt århundrade* (6 förel., h. t. 97); *Stormän inom tyska litteraturen* (6 förel., v. t. 98); *J. A. Wadman* (1 förel., v. t. 98); *Tyska skalder och*

författare (3 förel., h. t. 98); *Kvädet om Skide* (1 förel., h. t. 98); *Georg Stiernhielm, ett 300-års-minne* (1 förel., h. t. 98); *Stormän inom Englands litteratur* (5 förel., v. t. 99).

Åtskilliga af de ofvan omnämnda föredragen hafva af föreläsarne upprepats i Institutets filialer i stadens aflägsnare delar (Majorna, Redbergslid).

För arbetare afsedda föreläsningar hafva af O. E. LINDBERG, R. KJELLÉN och A. U. BÅÅTH hållits öfver åtskilliga af ofvan anförda ämnen äfven på flere ställen utom Göteborg, nämligen Lindholmen (Lundby), Trollhättan, Vänersborg, Tidaholm, Uddevalla, Halmstad; å dessa ställen hafva alla tre de nämnda lärarne föreläst. LINDBERG och KJELLÉN ha dessutom föreläst i Jonsered, LINDBERG och BÅÅTH i Jönköping, LINDBERG i Säfvenäs och Norrköping, KJELLÉN i Borås och Varberg, BÅÅTH i Falköping och Helsingborg.

Därvid har R. KJELLÉN äfven föreläst öfver ett par nya ämnen, näml. *Resebilder från Norrland* (h. t. 97, i Trollhättan), *Några drag ur samhällsskicket i det gamla Västergötland* (v. t. 99, i Tidaholm).

Dessutom har R. KJELLÉN sommaren 1898 hållit föredrag öfver *Arbetareförsäkringsfrågan* vid Dalarnes stora arbetarecentra (Avesta, Domnarfvet, Falun, Korsnäs, Grängesberg).

V. För Kristliga Föreningen af Unge Män.

För Göteborgsafdelningen af ofvannämnda förening hafva föredrag[1] hållits af följande bland Högskolans lärare, nämligen af

HJ. EDGREN: *Amerikanska sträfvanden för bildningens utbredande utanför skolan* (v. t. 92).

J. PAULSON: *En gammal romare* (93); *Ur den grekiska sagan* (97); *Aristophanes komedi »Fåglarne»* (98); m. m.

[1] I hufvudsak samma begränsning iakttages här som för nästa afdelning; se slutet af första stycket i VI.

V. NORSTRÖM: *Om patriotism och kosmopolitism* (h. t. 92); *Om världsförsakelse* (v. t. 93).

G. CEDERSCHIÖLD: *Om framsteg i språket* (h. t. 97).

L. STAVENOW: *Den nationella rörelsen i Tyskland i början af vårt århundrade* (v. t. 95); *En bild från det gamla Egyptens lif* (h. t. 95); *Konung Gustaf III som människa och regent* (v. t. 98); *Finlands skiljande från Sverige* (v. t. 99).

O. E. LINDBERG: *Perikles* (95); *Demostenes* (96); *Natur och ande i kulturarbetet* (96); *Abälard och Heloise* (96); m. fl.

R. KJELLÉN: *Om vår tids nationalitetssträfvanden* (v. t. 92); *Om vår tids parlamentarism* (h. t. 92); *Den sista stora nordpolsexpeditionen Greely 1881—1884* (94); *Dödar kulturen lifsglädjen?* (v. t. 96).

A. U. BÅÅTH: *Om nordmannatågen* (91); *Om Lithauen* (95).

E. LILJEQVIST: *Edwin Arnolds dikt »Asiens ljus»* (v. t. 95).

VI. För andra föreningar och sällskap.

Af Högskolans lärare hafva föredrag och föreläsningar hållits inom åtskilliga för personer af vissa fack bestämda föreningar och sällskap. Vid redogörelse för de inför sådana fackföreningar hållna föredrag uteslutas här så väl tal öfver allmänna moraliska ämnen som tal om särskilda på dagordningen stående sociala, politiska eller religiösa frågor; ty då ju sådana tal i regeln afse mera att öfvertyga än att undervisa, torde de böra betraktas såsom fallande utanför området för denna redogörelse.[1]

[1] Det kan förefalla inkonsekvent, att lärareföreningar o. d. icke sammanförts med andra fackföreningar, samt att bland föredrag inför lärare och skolor äfven sådana, hvari moraliserande element ingått, blifvit (om också blott mera i förbigående) nämnda. Bägge delarna torde dock visa sig vara berättigade, när man besinnar, att det är fråga om den från en undervisningsanstalt utgående verksamheten.

För **Fornminnesföreningen i Skara** har R. KJELLÉN hållit två föredrag om *Stat och samhälle i det gamla Västergötland* (h. t. 96, h. t. 98).

I **Göteborgs handtverks- och industriförening** har L. STAVENOW föreläst om *Finlands skilsmässa från Sverige* (v. t. 99), O. E. LINDBERG öfver ämnet *Hvad vilja vi med våra arbetareföreläsningar?* (v. t. 99) samt L. WÅHLIN om *Amerikas upptäckande af nordboarne* (h. t. 92).

I **Göteborgs kontoristförening** hafva föreläsningar hållits af

F. HOLTHAUSEN: *Deutsche Volksfeste* (h. t. 98).

L. STAVENOW: *Finlands skilsmässa från Sverige* (v. t. 99).

R. KJELLÉN: *Om polarfrågans nuvarande ståndpunkt* (h. t. 95); *Om det gamla Grönland* (h. t. 96); *Japanska lifsbilder* (v. t. 99); m. m.

A. U. BÅÅTH: *Om skalden Johan Wadman.*

E. LILJEQVIST: *Mytbildning och myttolkning* (h. t. 95).

I **Göteborgs handelsbiträdeförening** har L. STAVENOW föreläst om *Det adertonde århundradets protektionism i Sverige* (h. t. 96).

Bihang: Populära skrifter.

Då en begränsning efter vissa objektiva grunder visat sig nödvändig, hafva i nedanstående förteckning upptagits endast sådana publikationer, som ingå antingen

1) i samlingar, hvilkas populära syfte uttryckligen är angifvet; eller

2) i alfabetiskt uppställda uppslagsböcker, som äro ämnade för den stora allmänheten; eller

3) i sådan periodisk litteratur, som vänder sig till den stora allmänheten, icke till fackkretsar[1]; dessutom upptagas här äfven

4) skolböcker.

Det har ej kunnat undvikas, att genom denna begräns-

[1] Dock anföras här uppsatser i pedagogiska tidskrifter, jfr noten till afd. VI.

ning skrifter, hvilka till sin art varit lika populärt affattade som flera af de här anförda, blifvit förbigångna; ja, ett och annat af de i det föregående omnämnda populära föredragen har, emedan det blifvit utgifvet såsom särskild skrift eller i lärda samfunds handlingar eller i en facktidskrift, måst uteslutas från denna bibliografi.

För fullständigande af här nedan följande förteckning hänvisas därför till Högskolans årsredogörelser, där lärarnes utgifna skrifter regelbundet anföras.

Till Högskolans s. k. offentliga föreläsningar (se här ofvan afd. I) ansluter sig nära den sedan 1895 i Göteborg (å Wettergren & Kerbers förlag) utgifna serien: *Populärt vetenskapliga föreläsningar vid Göteborgs högskola.* Af denna serie hafva hittills följande tio band utkommit:

A. Kock, *Om språkets förändring* 1896 (= n:o III), 171 s.

K. Warburg, *Velasquez och hans konst* 1899 (= n:o X), 85 s.

J. Vising, *Dante* 1896 (= n:o V), 165 s.; *Rolandssången, jämte en inledning om den äldsta franska litteraturen* 1898 (= n:o VIII), 166 s.

J. Paulson, *Oidipus-sagan i den grekiska tragedien* 1895 (= n:o I), 135 s.

G. Cederschiöld, *Om svenskan som skriftspråk* 1897 (= n:o IV), 355 s.

L. Stavenow, *Den stora engelska revolutionen i det sjuttonde århundradets midt* 1895 (= n:o II), 188 s.; *Frihetstiden, dess epoker och kulturlif* 1898 (= n:o VII), 234 s.

O. E. Lindberg, *Muhammed och Qôranen* 1897 (= n:o VI), 194 s.

J. Mortensen, *Medeltidsdramat i Frankrike* 1899 (= n:o IX), 203 s.

I *Föreningen Heimdals folkskrifter* har L. Stavenow offentliggjort *Gustaf II Adolf, hans personlighet och betydelse* 1894 (= n:o 16—17) och

R. Kjellén *Unionen, sådan den skapades och sådan den*

blef I 1893 (= n:o 1), II 1894 (= n:o 14—15), III 1894 (= n:o 18—19) samt *Underjordiska inflytelser på jordytan* 1893 (= n:o 10).

I *Smaastykker, ved Udvalget for Folkeoplysningens Fremme* (København 1895) XIX, 4 har utkommit: G. CEDERSCHIÖLD, *De gamle islandske Skindbøger,* oversat fra Svensk med Forfatterens Tillladelse, af Albert Dahl.

Till *Nordisk familjebok* (Stockholm) hafva K. WARBURG, J. VISING, L. STAVENOW och R. KJELLÉN bidragit med artiklar. K. WARBURG har äfven lämnat bidrag till *Salomonsens Konversationslexikon for Norden* (København) och L. WÅHLIN till *Illustreret konversationsleksikon* red. af Fr. Winkel Horn (København).

Vid redigerandet och tryckningen af *Ordbok öfver svenska språket, utgifven af Svenska Akademien* har G. CEDERSCHIÖLD medverkat.

I *Nordisk tidskrift, utg. af Letterstedtska föreningen* (Stockholm) hafva influtit följande bidrag af lärare vid Högskolan:

HJ. EDGREN, *Högskolor, deras uppkomst och utbildning* (1891); *Om samuppfostran i Amerika, några statistiska iakttagelser* (1892); *Språkhistoriska ordböcker* (1892).

K. WARBURG, *Emelie Flygare-Carlén, en litteraturhistorisk essay* (1892); *Till Thorilds biografi I* (1896); en anmälan (1899).

J. VISING, *Rosen i forntiden och medeltiden* (1893); *Den italienska språkfrågan* (1894) samt recensioner.

J. PAULSON, en anmälan (1892).

G. CEDERSCHIÖLD, *Om s. k. subjektlösa satser* (1895); *Om eufemism* (1896).

F. HOLTHAUSEN, *Uppkomsten af det äldre engelska dramat* (1894).

R. KJELLÉN, *Till nordpolsfrågans historik* (1894).

A. U. BÅÅTH, *Några forntidsbilder från de norska kolonierna i Västerhafvet* (1895).

E. Janzon, en anmälan (1896).

J. Mortensen, en anmälan (1899).

I *Svensk tidskrift* (Uppsala) har utkommit:

Hj. Edgren, *De nyare språkens studium vid våra läroverk* (1891).

J. Paulson, en anmälan (1892); *Tvenne ekloger af Vergilius i svensk tolkning* (1893).

R. Kjellén, *Den norska landtvärnsklausulen* (1892).

I *Nordisk revy* (Stockholm) har R. Kjellén offentliggjort *Några tankar om begreppet reaktion* (1897).

Tidskriften *Ord och bild* (Stockholm) har fått följande bidrag:

K. Warburg, *Från Magdalena Rudenschölds ungdomsdagar* (1894); *En dansk bok om svensk litteratur* (1895).

J. Vising, *Om sagans uppkomst och vandringar* (1895); *Hvad vi beundra i Dantes Komedi* (1895).

J. Paulson, *Sokrates och Aristophanes* (1893).

L. Stavenow, *Gustaf Eriksson Vasa* (1896).

R. Kjellén, *Greelyexpeditionen vid Kap Sabine* (1895).

J. Mortensen, *Alphonse Daudet* (1898); recensioner (1899).

I *Läsning för folket* (Stockholm) hafva följande uppsatser publicerats:

G. Cederschiöld, *Framsteg i språket* (1897).

R. Kjellén, *Natur och lif i höga norden* samt *Jordens nordligaste folk* (1894); *Den försvunna Franklinexpeditionen* (1895).

Till *Pedagogisk tidskrift* (Uppsala, Örebro) har J. Paulson bidragit med uppsatsen *Johann Amos Comenius* (1892) samt J. Vising, F. Holthausen och E. Liljeqvist med recensioner. J. Vising har dessutom äfven lämnat bidrag till tidskriften *Verdandi* (Stockholm), *Pedagogisk tidskrift* och *Tidskrift, utgifven af Pedagogiska föreningen i Finland* (Helsingfors).

R. Kjellén har i tidskriften *Förgät Mig Ej* (Stockholm) 1897 publicerat ett prisbelönt svar på frågan *I hvad förhållande står det historiska Grönland till det nuvarande och till Sverige?*

K. Warburg har i *Svensk kalender* för 1892 offentliggjort *Karl August Ehrensvärd som tecknare*; i kalendern *Svea* för 1892: *Carl Larssons väggmålningar i Göteborgs Nya Elementarläroverk för flickor*, i samma kalender för 1894: *Svea 1845—1894*;

i *Vintergatan, utg. af Sveriges författarförening:* »*Mantegnas ängel — Bellinis ängel?*» (1894) och *Viktor Rydbergs lefnad* (1895) samt i *Eko*, Publicistklubbens festskrift 1899, »*Föregångsmän*», en litteraturhistorisk uppsats.

I allmänna dagliga *tidningar* hafva intagits talrika uppsatser af K. WARBURG, R. KJELLÉN och A. U. BÅÅTH samt åtskilliga af J. VISING, L. STAVENOW och O. E. LINDBERG m. fl.

Till användning i skolor bestämda läro- och läseböcker hafva utgifvits af:

HJ. EDGREN: *Key to the Exercises in Edgren's French Grammar* I, II (Boston 1893).

K. WARBURG: *Svensk litteraturhistoria i sammandrag*, 4:de uppl. (Stockholm 1894), 5:te (Sthlm 1898); samma bok illustrerad (Sthlm s. å.); (tillsamman med H. Odhner:) *Svensk litteraturhistoria för folkhögskolor*, 3:dje uppl. (Sthlm 1897).

E. CARLSON: *Skolgeografi, första kursen*, 3:dje uppl. (Sthlm 1891); *andra kursen*, 2:dra uppl. (Sthlm 1892).

J. VISING: *Fransk språklära, II Formlära, III Syntax* (Lund 1892); *Öfversättningar från svenska till franska* (Lund s. å.); *Nyckel* till dessa öfvers. (Lund s. å.); *Franska talöfningar af Johan Storm, Högre kurs, Svensk bearbetning* (Göteborg 1897).

J. PAULSON: *Phædri Augusti Liberti Fabulæ Æsopiæ Selectæ* (Lund 1891); *Catulli, Tibulli, Propertii carmina selecta* (Lund 1892).

G. CEDERSCHIÖLD: *Svensk läsebok*, I, 4:de uppl. (Göteb. 1895), 5:te (Göteb. 1898); *Svensk läsebok*, II, 4:de uppl. (Göteb. 1898); *Svensk läsebok*, III, 3:dje uppl. (Göteb.1898); (tillsamman med V. Olander:) *Svensk uppsatsskrifning för skolans lägre och mellersta stadier, I Handbok för läraren* (Lund 1896), 2:dra uppl (Lund s. å.), 3:dje uppl. (Malmö 1897); samma bok, *II Öfningsbok för lärjungen* (Lund 1896), 2:dra uppl. (Lund 1897).

G. CEDERSCHIÖLD.




UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 04891 1997